من روائع حجة الإسلام أبي حامد الغزالي

المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى

لأبي حامد الغزالي

دراسة وتحقيق

د. محمد عثمان الخشت

مكتبة القرآن

الكتاب : المقصد الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى

تحقيق : د. محمد عثمان الخشت　　　　تصميم غلاف: إبراهيم محمد

رقم الإيداع: ٩١٩٩ / ٢٠٠١　　　　الترقيم الدولى: 5-258-250-977

الناشر

مكتبة القرآن

للطبع والنشر والتوزيع

١٠ شارع رشدى - عابدين - القاهرة

تليفون: ٣٩١٨٦٩١ - ٣٩١٧٣٣٢ فاكس: ٣٩٣٧٣٢٦

● ● ● ● ●

توزع منشوراتنا بالمملكة العربية السعودية لدى وكيلنا الوحيد مكتبة الساعى للنشر والتوزيع

الرياض - هاتف: ٤٢٥٣٧٦٨ - ٤٢١٩٦٦ فاكس ٤٢٥٥٩١٥ جدة هاتف: ٦٥٣٢٠٨٩ - ٦٥٣٤٠٩٥ فاكس: ٦٥٣٤١٨٩

بسم الله الرحمن الرحيم

دراسة التحقيق

* المؤلف : حجة الإسلام الغزالى .

* الكتاب : المقصد الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى .

- نسبة الكتاب إلى الإمام الغزالى .
- تاريخ تأليفه .
- مضمون الكتاب.
- منهج الغزالى وأسلوبه فى «المقصد الأسنى» .
- مخطوطات الكتاب.
- المختصرات .
- الطبع .
- دراسات حول الكتاب.
- المخطوطات التى اتخذت أساساً لتحقيق الكتاب.
- منهج التحقيق .

١. المؤلف

حجة الإسلام الغزالى

(٤٥٠-٥٠٥ هـ = ١٠٥٨ - ١١١١م)

معالم حياته :

* هو محمد بن محمد بن محمد الغزالى الطوسى ، أبو حامد ، حجة الإسلام .

* ولد فى طوس - المدينة العامرة آنذاك بالعلم والعلماء . ونشأ فى أسرة متوسطة الحال ، متمسكة بالإسلام[١] .

* قرأ شيئا من الفقه فى طوس على أحمد بن محمد الراذكانى ، وسافر إلى جرجان إلى الإمام أبى نصر الإسماعيلى ، وعلق عنه «التعليقة» فى الفقه . ورجع إلى طوس[٢] .

* قدم نيسابور فى صحبة مجموعة من طلبة العلم من مدينة طوس ، ولازم إمام الحرمين . وبعد وفاته خرج الغزالى إلى

---

(١) طبقات السبكى ٤:١٠٢ ، والعبرة ٥:٢٠٣ ، وإتحاف السادة ١:٧ . وحياة الغزالى للدكتور (زويمر) ص ٤٤ .

(٢) أبو حامد الغزالى ، للأستاذ محمد رضا ، ص ٦ . والدكتور زويمر ص ٥٩ ، وطبقات السبكى ٤:١٠٣ .

المعسكر قاصداً الوزير نظام الملك ، فناظر الأئمة وقهرهم ، ولقى التعظيم من نظام الملك . والمعسكر كان ميداناً فسيحاً بجوار نيسابور أقام فيه نظام الملك معسكره[1] .

* توجه للتدريس بالمدرسة النظامية ببغداد بتكليف من نظام الملك (٤٨٤هـ جمادى الأول)[2] .

* بدخول شهر رجب عام (٤٨٨هـ) بدأت أزمته الروحية التى استمرت ستة أشهر أى حتى أوائل عام (٤٨٩هـ) . وفى شهر ذى القعدة سنة (٤٨٨هـ) ترك التدريس فى المدرسة النظامية . وسلك طريق الزهد والانقطاع . وفى ذى الحجة خرج من بغداد مظهراً العزم على الخروج إلى مكة للحج ، وهو يدبر فى نفسه السفر إلى الشام . وقد استناب أخاه أحمد فى التدريس بنظامية بغداد[3] .

* ودخل دمشق فى بداية سنة (٤٨٩هـ) ، فلبث فيها مدة

---

(١) إتحاف السادة : ١ :٧ ، والسبكى ٤ :١٠٣ ، ومؤلفات الغزالى للدكتور بدوى عبد الرحمن ص ٢٢ .

(٢) السبكى ٤ : ١٠٣-١٠٤ ، والغزالى للدكتور رفاعى ص ١٠٧ ، وتاريخ ابن خلدون ٦ : ١٨٦ ، ومؤلفات الغزالى ص ٢٢ .

(٣) المنقذ من الضلال ، ص ١٢٧ ، طبعة دمشق عام ١٩٣٤م . والسبكى ٤ :١٠٤ ، ومؤلفات الغزالى ص ٢٢-٢٣ .

فى مسجد دمشق معتكفًا فى منارته الغربية مغلقًا بابها على نفسه . ثم ذهب إلى بيت المقدس يدخل كل يوم الصخرة مغلقاً بابها على نفسه . ثم توجه إلى الخليل لزيارة مقام إبراهيم عليه السلام .

* وفى أواخر سنة (٤٨٩هـ) رجع إلى دمشق ، واعتكف بالمنارة الغربية من الجامع الأموى ، فكان يصعد المنارة الغربية طول النهار ويغلق بابها على نفسه ، وظل فى دمشق حتى ذى القعدة عام (٤٩٠هـ)(١) .

* ثم ذهب لأداء فريضة الحج وزيارة رسول الله ﷺ(٢) .

* وفى الشهور الخمسة من عام (٤٩٠هـ) مرّ ببغداد فى طريقه إلى خراسان ، ولكنه لم يقم طويلاً فى بغداد ، ولم يستأنف التدريس بالنظامية .

* ومضى إلى خراسان ودرّس مدة بطوس ، ثم ترك التدريس والمناظرة واشتغل بالعبادة ، وآثر العزلة وتصفية القلب بالذكر ، لكن حوادث الزمان ومهمّات العيال وضرورات المعاش كانت تغير فيه

---

(١) المنقذ ، ص ١٣٠ ، وإتحاف السادة المتقين ١/٧ ، ومؤلفات الغزالى ص ٢٣ ، والغزالى للدكتور رفاعى ١/٤٠٢ ، والسبكى ٤/١٠٤ .

(٢) المنقذ ، ص ١٣٠ ، ومؤلفات الغزالى ، ص ٢٤ .

وجه المراد وتشوش صفوة الخلوة ، ودام على هذه الحال قرابة تسع سنين[1] .

* فى شهر ربيع الآخر سنة (٤٩٨هـ) عين سنجر ـ فخر الملك على بن نظام وزيراً له فى خراسان ، فألح على الغزالى فى معاودة التدريس ، فلم يجد بداً من الإذعان ، وعاد إلى التدريس فى نظامية نيسابور ، لا فى نظامية بغداد ، إذ كان فخر الملك وزيراً فى نيسابور لسنجر حاكم خراسان من قبل أخيه محمد بن ملكشاه[2] .

* ثم عاد إلى بيته ، واتخذ فى جواره مدرسة للطلبة وخانقاه للصوفية ، ووزع أوقاته على وظائف الحاضرين : من ختم القرآن ، ومجالسة ذوى القلوب ، والقعود للتدريس ، بحيث لا تخلو لحظة من لحظاته ، ولحظات من معه عن فائدة[3] .

* بعد عمر دام خمساً وخمسين سنة ، كان شاغله فيه العلم والعمل ، والتصنيف ، والدعوة إلى سبيل الله سبحانه وتعالى ـ توفى الإمام الغزالى ، وذلك فى يوم الإثنين الرابع عشر من شهر جمادى الآخرة سنة (٥٠٥هـ) الموافق ١٨ ديسمبر

---

(١) السبكى ٤ : ١١١ ، المنقذ ص ١٣٠ ، مؤلفات الغزالى ص ٢٤ .
(٢) السبكى ٤: ١٠٨ .
(٣) مرآة الزمان ٨ : ٤١ ، والبداية والنهاية ١٢ : ١٧٣ ، والسبكى ٤: ١٠٩ .

سنة (١١١١م) وكـان وفـاته بطوس ، ودفن بظاهر قـصـبـة الطابران[1] .

٢. الكـتاب

نسبة الكتاب إلى حجة الإسلام الغزالي :

لا يدور أدنى شك حول نسبة كتاب «المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى» إلى الإمام الغزالي ، وقد أسندته المصادر التالية إليه :

١ـ ابن خلكان : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ٣/٣٥٤ .

٢ـ السبكي : طبقات الشافعية الكبرى ٤/١١٦ : «كتاب الأسماء الحسنى» .

٣ـ ابن العماد: شذرات الذهب في أخبار من ذهب ٤/١٣ .

٤ـ ابن طفيل : حي بن يقظان ، ص ٦٤ .

٥ـ المرتضى : إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين (برقم ٤) .

---

(١) إتحاف السادة المتقين ١ :١١ ، والأعلام ٧ :٢٢ ، ووفيات الأعيان ١ :٤٦٣ ، وشذرات الذهب ٤ :١٠ ، والوافي بالوفيات ١ :٢٧٧ ، ومفتاح السعادة ٢ : ١٩١ــ٢١٠ ، وتبيين كذب المفترى ٢٩٦ــ٣٠٦ .

٦ - بروكلمان : تاريخ الأدب العربي (برقم ٥).

٧ـ الزركلي : الأعلام ٢٢/٧ .

٨ـ عبد الرحمن بدوي : مؤلفات الغزالي ، ص ١٣٥ .

وقد تأكد وتوثق لدى أن الكتاب للإمام الغزالي بما ورد في الكم الهائل من مخطوطات الكتاب الموجودة في مكتبات العالم ، من إجماع على نسبة الكتاب لحجة الإسلام الغزالي . ذلك بالإضافة إلى النصوص التي وردت في كتبه الأخرى مؤكدةً نسبته إليه .. ككتابه «المنقذ من الضلال» الذي يقول فيه : «وعلى الجملة ينتهي الأمر إلى قرب ـ يعين بين الواصل وبين الله ـ يكاد يتخيل معه طائفة الحلول ، وطائفة الاتحاد ، وطائفة الوصول ، وكل ذلك خطأ ، وقد بينا وجه الخطأ فيه في كتاب «المقصد الأسنى»...»[1] .

تاريخ تأليفه :

مما لا ريب فيه أن كتاب «المقصد الأسنى» من كتبه التي ألفها في مرحلة متأخرة من حياته ، بعد اهتدائه إلى نظرية الكشف ، ووصوله إلى مرحلة الازدهار الفكري ، والصفاء الروحي والوجداني.

---

(١) «المنقذ من الضلال» ، ص ١٣٢ .

وإذا أردنا تاريخاً محددا لتأليف كتاب «المقصد الأسنى» فقد توصل الأستاذ ماسنيون فى كتابه «مجموع نصوص غير منشورة خاصة بتاريخ التصوف فى الإسلام : باريس سنة ١٩٢٩م» أنه أُلف فى الفترة ما بين ٤٩٥-٥٠٥هـ ، وهى الفترة التى قضاها الإمام الغزالى فى طوس وعكف فيها على التأليف والعبادة .

ومن مؤلفات الغزالى فى هذه الفترة كتاب «معيار العلم» ، وكتاب «محك النظر» ورسالة «مشكاة الأنوار» ، وكتاب «ميزان العمل» ، وكتاب «جواهر القرآن» .

ولكن فيما يبدو أن الأستاذ ماسنيون ليس له من السند التاريخى ما يبرر له تحديده الزمنى لتأليف هذا الكتاب وغيره من كتب الغزالى.

وعلى العموم فهناك محاولة أدق وأعظم ـ تلك التى قدمها موريس بويج فى كتابه «بحث فى الترتيب التاريخى لمؤلفات الغزالى[1]» . وقد قسم حياة الغزالى إلى خمس فترات ، ويرى أن كتاب «المقصد الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى» قد أُلف فى الفترة الثالثة : فترة الخلوة والانقطاع (سنة ٤٨٨ –

---

(١) ظهر هذا الكتاب سنة ١٩٥٩ م ، بيروت ، نشره وأكمله ميشيل ألار .

٤٩٩هـ) . ومن مؤلفاته في هذه الفترة : «**إحياء علوم الدين**» ، و «**بداية الهداية**» ، و«**الوجيز**» ، و«**أيها الولد**» ..

مضمون الكتاب :

موضوع كتاب «المقصد الأسنى» هو شرح معانى أسماء الله الحسنى .

والإمام الغزالى يقسم الكتاب إلى ثلاثة فنون :

الفن الأول : فى السوابق والمقدمات .

الفن الثانى : فى المقاصد والغايات .

الفن الثالث : فى اللواحق والتكملات .

وقد وضح الإمام الغزالى رحمه الله ما تشتمل عليه هذه الفنون الثلاثة فى صدر الكتاب ، وبناء عليه فلا أرى داعيا لإعادة ذكرها هنا .

منهج الغزالى وأسلوبه فى «المقصد الأسنى» :

بادى الرأى أن تكوين رؤية واضحة عن منهج وأسلوب أى مفكر يستلزم إلقاء النظر فى إنتاجه الفكرى بعامة . وبناء على هذا فستكون محاولتنا لتحديد منهج الغزالى وأسلوبه فى «المقصد الأسنى» معتمدة بشكل أو بآخر على كتبه الأخرى .

أولا : منهجه فى «المقصد الأسنى» :

يرى الغزالى أن العقل هو المميز ، وهو مناط الأمانة التى كلف الله تعالى الإنسان بها ، وأنه قاض لا يعزل ولا يبدل . وأما الشرع فهو الشاهد والمزكى والمعدل . ومع أهمية العقل وخطورته ، فإنه ليس مستقلا بالإحاطة بجميع المطالب ، ولا كاشفا للغطاء عن جميع المعضلات[1].والعقل ـ لضعفه وقصوره ـ يعجز أحيانا عن أن يبدى الرأى فى مسألة ما ، فيسعفه الوحى أو الإلهام بتبيانها ، فتارة يدرك العقل وجه الحكمة فيها ، وهنا يستطيع أن يشد من أزر الوحى والإلهام بما يمكنه من فنون الأدلة الفكرية وضروب المحاولات العقلية . وتارة لا يدرك وجه الحكمة ، فيقف صامتًا لا يملك المساعدة ، وليس معنى هذا القول باستحالة المسألة عنده ، ففرق كبير بين ما يعجز العقل عن إدراكه ، وبين ما يدرك وجه استحالته .

فالإمام الغزالى بهذا ، يعول على الوحى والإلهام ، ويجعل العقل شارحًا لهما، مما يجعلنا ننظر إليه كواحد من الذين وقفوا موقفًا وسطًا بين النقل والعقل ، على اعتبار أنهما متعاونان متصحابان . وما أشبه النقل بالشمس المضيئة ، والعقل بالبصر

(١) مقدمة المستصفى للغزالى (١/٢).

السليم ، وبالعقل نثبت صدق النقل وندافع عن الدين[1] .

وهذا ما يفسر لنا بكل وضوح منهج الغزالى فى «المقصد الأسنى» ، المنهج القائم على مؤازرة العقل للنقل . فما من مسألة أو قضية يوردها الغزالى فى هذا الكتاب إلا ويحيطها برعاية العقل وكلاءته .

وعلى سبيل المثال : عندما يتكلم عن الاتحاد وبيان استحالته يقول : «إن قول القائل : «إن شيئا صار شيئا آخر» محال على وجه الإطلاق ، لأننا نقول : إذا عقل زيد وحده ، وعمرو وحده ، ثم قيل: إن زيداً صار عمراً واتحد به ، فلا يخلو - أى الحال - عند الاتحاد إما أن يكون كلاهما موجودين ، أو كلاهما معدومين ، أو زيد موجوداً وعمرو معدوماً ، أو بالعكس . ولا يمكن قسم وراء هذه الأربعة . فإن كانا موجودين ، فلم يصر أحدهما عين الآخر ، بل عين كل واحد منهما موجود .. وإن كانا معدومين ، فما اتحدا بل عدما ، ولعل الحادث شيء ثالث . وإن كان أحدهما معدوماً ، والآخر موجوداً ، فلا اتحاد ؛ إذ لا يتحد موجود بمعدوم . فالاتحاد بين الشيئين مطلقا محال» .

وهذا يدل دلالة واضحة على أن الغزالى فى هذا الكتاب ينظر إلى

(١) الغزالى ، الاقتصاد فى الاعتقاد ، القاهرة ١٩٠٩ ، ص ٢ .

العقل نظرة تقدير تجعله يستند إليه فى موازرة القضايا التى يتضمنها النقل .

فالغزالى يلائم بين النقل والعقل ، ويرى أن يستعان بالعقل ؛ لأنه يدرك نفسه ويدرك غيره . وإذا تجرّد من غشاوة الوهم والخيال أدرك الأشياء على حقيقتها . ولكنه يقف به عند حدود معينة ، والنقل وحده هو الذى يستطيع مجاوزة هذه الحدود .

وبذلك يتوسط الإمام الغزالى بين طرفين هما : الحشوية والمعتزلة، لا يعزل العقل عن الشرع كالحشوية ، ولا يقدم العقل على الشرع كالمعتزلة . وقد بيّن الغزالى موقفه هذا فى كتابه «الاقتصاد فى الاعتقاد» الذى يذهب فيه إلى أن الحشوية الذين جمدوا على التقليد واتباع الظاهر ، والمعتزلة الذين غلوا فى تصرف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع - كلاهما مخطئ . فالحشوية قد مالوا إلى التفريط ، والمعتزلة قد مالوا إلى الإفراط ، والذى ينكر النظر لا يستتب له الرشاد ؛ لأن البرهان العقلى هو الذى نعرف به صدق الشارع. والذى يقتصر على محض العقل ، ومن لا يستضىء بنور الشرع لا يهتدى إلى الصواب ؛ لأن العقل يعتريه العى

والحصر[1] .

فالإمام الغزالى قد نحا منحىً وسطيا معتدلاً ؛ حيث جمع بين العقل والنقل ، فى وحدة تأليفية منسجمة ، تثبت أن العقل البصير هو عين النص الصحيح .

أسلوب الغزالى فى «المقصد الأسنى» :

أسلوب حجة الإسلام فى هذا الكتاب ، يتميز بالوضوح ، وسهولة المنال ، والدقة فى التعبير . ومتوسطو الثقافة يستطيعون أن يفهموه بغير عناء .

وهو فى هذا الكتاب (وفى غيره) لا ينظر إلى الناس نظرة واحدة ، بل ينظر إلى كل مستوى نظرة تلائمه وتناسبه . وهو يوضح موقفه هذا فيقول : «الناس ثلاثة أصناف» :

(أ) عوام : وهم أهل السلامة البله ، وهم أهل الجنة .

(ب) خواص : وهم أهل الذكاء والبصيرة .

(جـ) ويتولد بينهم طائفة ، هم أهل الجدل والشغب ، فيتبعون ما تشابه من الكتاب ابتغاء الفتنة .

أما الخواص ، فإنى أعالجهم بأن أعلمهم الميزان القسط ،

---

(١) الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ٢ .

وكيفية الوزن به ، فيرتفع الخلاف على قرب ، وهؤلاء قوم اجتمع فيهم ثلاث خصال :

إحداهما : القريحة النافذة ، والفطنة القوية ، وهذه عطية فطرية وغريزة جبلية لا يمكن كسبها .

والثانية : خلو باطنهم عن تقليد ، وتعصب لمذهب موروث مسموع ، فإن المقلد لا يصغى ، والبليد وإن أصغى فلا يفهم .

والثالثة : أن يعتقد فىّ أنى من أهل البصيرة بالميزان ، ومن لم يؤمن بأنك تعرف الحساب ، لا يمكنه أن يتعلم منك .

«والصنف الثانى : البله ، وهم جميع العوام ، وهؤلاء هم الذين ليس لهم فطنة لفهم الحقائق . وإن كانت لهم فطنة ، فليس لهم داعية الطلب ، بل شغلتهم الصناعات والحرف ، وليس لهم داعية الجدب . فأدعو هؤلاء إلى الله بالموعظة ، كما أدعو أهل البصيرة بالحكمة ، وأدعو أهل الشغب بالمجادلة[1] »

«وأما الصنف الثالث : وهم أهل الجدل ، فإنى أدعوهم بالتلطف إلى الحق . وأعنى بالتلطف ، ألا أتعصب عليهم ، ولا

---

(١) القسطاس المستقيم ، ص ٨٦ .

أعنفهم ، ولكن أرفق وأجادل بالتى هى أحسن ، وكذلك أمر رسول الله ﷺ .

ومعنى المجادلة بالأحسن ، أن آخذ الأصول التى يسلمها الجدلى ، وأستنتج منها الحق بالميزان المحقق ، على الوجه الذى أوردته فى كتاب «الاقتصاد فى الاعتقاد» وإلى ذلك الحد أقف. فإن لم يقنعه ذلك ، لتشوقه بفطنته إلى مزيد كشف ، رقيته إلى تعليم الميزان[1] » .

وهكذا يوضح لنا الغزالى بنفسه أنه لا ينظر إلى الناس نظرة واحدة ، بل ينظر إلى كل مستوى حسب إمكاناته وقدراته ، ويقدم له على هذا الأساس اللون المناسب من ألوان المعرفة ، فى ثوب يلائمه ويوافقه .

هذا فضلا عن الجهد التنظيمى الذى بذله فى تنظيم كتاب «المقصد الأسنى» وترتيبه ترتيبا علميًا منطقيا ـ كما هو دأبه وديدنه فى سائر كتبه ـ وهذا أمر واضح جلى لا يحتاج إلى الاستدلال عليه ؛ لأن كل كتبه شاهد قوى على ذلك ، يقول الأستاذ مونتجمرى : «إن الغزالى ـ كما قال آسين ـ يرتب كتبه على نحو منطقى منظم» .

(١) القسطاس المستقيم ، ص ٩٤ .

مخطوطات الكتاب

يوجد لكتاب «المقصد الأسنى» فى مكتبات العالم إحدى وثلاثون مخطوطة ، بيانها كما يلى :

(١) تيمور برقم ٤٧ تصوف نسخة كتبت سنة ٩٦٢ هـ بقلم مغربى .

(٢) طلعت تصوف ١٠٠٢ .

(٣) طلعت تصوف ١٥١ .

(٤) طلعت تصوف ١٥٦٣ . نسخة كتبت ١٣٢١هـ .

(٥) طلعت تصوف ١٩٦٨ .

(٦) دار الكتب تصوف م ١٠٧ .

(٧) نسخة أخرى تصوف م ١٠٨ .

(٨) نسخة أخرى تصوف م ١٠٩ .

(٩) برلين ٢٠/٢٢١٠ .

(١٠) جوتا ٧١٦ .

(١١) الديوان الهندى ٣٢٨ .

(١٢) الاسكوريال ط٢ ٦٣١ [٤٤] ، ١١٣٠ [٢] .

(١٣) جار الله ١٨٩١ .

(١٤) الاسكندرية تصوف ٣٥ [٩] .

(١٥) مكتبة عبد الحي الكتاني بالرباط .

(١٦) لا له لي في مجموع برقم ١٥٥٤ .

(١٧) عاطف أفندي باستانبول ١٥٣٠ ، ١٥٣١

(١٨) الفاتح باستانبول ٢٦٥٤ .

(١٩) أسعد أفندي باستانبول برقم ١٤٩٨ .

(٢٠) كوبريلي ٧٣٢ .

(٢١) سليم أغا ٤٩٣ .

(٢٢) حكيم أو علي علي باشا باستانبول ٥٤٤ .

(٢٣) سليم أغا برقم ١٠٨ في الملحق .

(٢٤) فينا برقم ١٨٩٣ تاريخه سنة ٨٩١ في ١٠٨ ورقة .

(٢٥) طهران مجلس شوراى ملّي ، شمارة ٩١٩٢ ، تاريخه سنة ١٣٢٠هـ في ٥٣ ورقة ، مقاس ٣٢×٢١سم .

(٢٦) برنستون ، مجموعة جارت .

(٢٧) فهرست حتي وفارس برقم ١٨٩١ .

(٢٨) القرويين بفاس برقم ١٤٥٢ .

(٢٩) مانشستر فهرس منجانا ص ٧٨ برقم ٧١ [١٦٤] ورقة ١-١١٢ .

(٣٠) الديوان الهندى (فهرس روبين ليفى ، لندن سنة ١٩٤٠) برقم ١٩٠٥ من ورقة ١-١٠٥ ، مسطرة ١٥ سطراً بخط نسخى ، مخطوط من القرن الحادى عشر .

(٣١) برلين ٢٢٣٤ .

المختصرات :

جوتا ٩٩ [٣] ، اختصره ابن عربى ، برلين ٧/٢٢٢٦ .

الطبع :

القاهرة ١٣٢٤هـ ؛ القاهرة (بالمكتبة العلامية) بغير تاريخ . وطبعت مرات أخرى متتابعة . ولاحظت على هذه الطبعات أنها تساب كلماتها بعضها وراء بعض ، دون رعاية للفواصل وعلامات الترقيم مما يجعل معانى العبارات والجمل تتداخل بعضها فى بعض ؛ فلا يستطيع القارئ أن يتابع قراءتها على هذا الحال وهو لا يدرى أين يبتدئ ولا أين ينتهى .

وبعد مقابلة بعض هذه الطبعات على المخطوطات التى بين

يدى ـ وجدتها حافلة بكثير من الأخطاء والتحريفات والتصحيفات الخطيرة ، هذا بالإضافة إلى أن هذه الطبعات يوجد بها نقص فى كثير من المواضع ، كما يوجد بها تكرار لبعض الفقرات والعبارات ، فضلا عن وجود إضافات زائدة على النص الأصلى .

دراسات حول الكتاب :

H.A. Wolfson : "Avicenna Al.Gazali, and Avermoes on Divine Attributes," in Homenaje a Millas . Vallicrosa 11, 1956, pp.545-571 .

المخطوطات التى اتخذت أساسا لتحقيق الكتاب :

(أ) مخطوطة دار الكتب برقم ١٠٩ (الفن أو الرمز : تصوف م) .

وتحمل هذه النسخة البيانات الآتية :

جاء فى صفحة العنوان : «كتاب المقصد الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى. تأليف الإمام الأوحد حجة الإسلام أبى حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالى الطوسى رضى الله عنه آمين» .

وتحت ذلك اسم مالكها : «مالك ولى النعم الحاج إبراهيم ابن عسكر» .

وأعظم ميزة لهذه المخطوطة أنها أقدم مخطوطة موجودة للرسالة؛ حيث إنها كتبت عام ٥٨٣هـ . يقول ناسخها فى آخرها : «تم كتاب المقصد الأسنى فى شرح معانى أسماء الله الحسنى تأليف الشيخ الإمام أبى حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالى رضى الله عنه ، بحمد الله وعونه ، وصلى الله على محمد نبيه وآله وسلم ، ورضى الله عن أصحابه أجمعين وعن التابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين . وكان الفراغ من نسخه أول يوم السادس من شوال من سنة ثلاث وثمانين وخمسمائة ، والحمد لله وحده وهو حسبى وكفى ، رحم الله من قرأ فيه ودعا لكاتبه الفقير إلى رحمة الله تعالى بالتوبة والمغفرة والنجاة من النار . وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وجميع المسلمين آمين . وكتب بمكة حرصها الله تعالى» .

وغير ثابت اسم ناسخها ، وقد يكون ذلك مدعاة للشك فى تاريخها ، ولكن مما يدفع هذا الشك أن الخط وطريقة الكتابة تتناسب مع القرن السادس الهجرى .

وهذه المخطوطة تضم من الأوراق ٧٧ ورقة ، وأسطرها ٢١ سطراً تقريباً ، ومتوسط السطر ١٢ كلمة .

(ب) نسخة أخرى بدار الكتب ، برقم ١٠٨ (الفن أو الرمز : تصوف م) .

وتحمل هذه النسخة البيانات الآتية :

جاء في صفحة العنوان : «المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى للإمام أبي حامد الغزالي رحمه الله» .

وفي الصفحة الأخيرة تنتهي بقول الناسخ : «تم الكتابة بحمد الله وعونه وحسن توفيقه ، والحمد لله على التمام ، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم صلاة دائمة بدوامك كما تحب وترضى يا أكرم الأكرمين . وكان الفراغ من كتابة هذه النسخة في يوم الخميس المبارك ثالث غرة ربيع الأول من شهور سنة سبع وثلاثين وألف ، على يد الفقير عبد الرءوف بن عبد الفتاح الحصري غفر الله له ولوالديه ولجميع المسلمين ولمن يقول آمين» .

وهذه المخطوطة على الجملة تتميز بوضوح الخط ، وليس بينها وبين المخطوطة السابقة من الفروق إلا قليل .

وهي تضم من الأوراق ٨٣ ورقــة ، وأسطرها ١٧ سطراً ، ومتوسط السطر ١٢ كلمة تقريبا .

(جـ) مخطوطة تيمور ، برقم ٤٧ (الفن أو الرمز : عقائد تيمور).

وتحمل هذه النسخة البيانات الآتية :

جاء فى صفحة العنوان : «المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى» ، ثم أسم الإمام الغزالى .

وتنتهى المخطوطة بقول الناسخ : «وكان الفراغ من نسخه فى شهر المعظم رمضان فى يوم الأربعاء بعد العصر بعد أن انسلخت منه تسعة عشر يوماً عام ٩٦٢هـ ، والحمد لله وبه الإتمام» .

وهى بخط مغربى ، وتضم من الصفحات ٦٢ صفحة ، وأسطرها ٢٩ سطراً ، ومتوسط السطر ١٥ كلمة تقريبا.

(د) مـــخطوطة طلعت ، برقم ١٥١٠ (الفن أو الرمـــز : تصوف طلعت) .

وهى بخط واضح ، وبها زيادات مهمة ساقطة من المخطوطات الأخرى . وتضم من الأوراق ٤٦ ورقـة ، وأسطرها ٢٩سطراً ، ومتوسط السطر ١٢ كلمة تقريباً .

وجاء فى صفحة العنوان : «كتاب المقصد الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى» ، ثم اسم الإمام الغزالى رحمه الله .

والصفحة الأخيرة خالية من تاريخ النسخ ومن اسم الناسخ.

منهج التحقيق :

١ـ اتخذت هذه المخطوطات الأربع أساسًا فى تحقيق هذا الكتاب . وكان رائدى فى ذلك هو اختيار النص الصحيح والأفضل من بين هذه النصوص الأربعة . ولم أشأ تسجيل القراءات المخالفة فى الهامش ، ثم أترك القارئ يختار ؛ حيث إن هذا العمل سوف يسبب إرهاقًا للقارئ ، وسوف يجعله يجد صعوبة ومشقة فى الانتقال بعينه وعقله بين المتن والهامش ، مما سيؤثر على متابعته لسياق الكلام ، فضلاً عن أن هذا العمل ليس فيه سوى إثبات للنسخ المختلفة فى موضع واحد على افتراض أن القارئ سيقارن بينها ويختار أصحها . ولكن ما فائدة المحقق والمتخصص إذا لم يوفر على القارئ مثل هذا المجهود والعناء ، ويسهل له الانتفاع بالكتاب ؟! وذلك كله بهدف أن يبتدىء القارئ من حيث انتهى المحقق ، بدل أن يبدأ من حيث بدأ ؛ فلا ينتفع بعضنا بجهود بعض .

٢ـ قمت برفع الأخطاء الموجودة فى الأصول ، وخلصتها من شوائب التصحيف والتحريف ، وكتبت الكتاب وفقا لقواعد الإملاء المعاصرة ، ونسقته ، ورتبته ، وقسمته إلى جمل وفقرات؛ حتى يعرف القارئ أين يبتدئ ، وأين ينتهى .

٣ـ خرجت الآيات القرآنية مع تشكيلها .

٤ـ خرجت الأحاديث النبوية تخريجاً علمياً .

٥ـ ترجمت للأعلام الواردة فى الكتاب بإيجاز ، وذكرت المصادر التى تناولت الترجمة .

٦ـ شرحت الألفاظ الغريبة ، والمصطلحات ، التى يحتويها الكتاب . كما علقت على بعض المواضع التى اقتضت التعليق.

٧ـ قدمت للكتاب بدراسة عن الإمام الغزالى وكتابه «المقصد الأسنى» الذى بين أيدينا الآن .

والله أسأل أن يتقبل عملى هذا بقبول حسن ابتغاء لوجهه الكريم . إنه سميع الدعاء.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

محمد عثمان الخشت

الأهرام فى : ٢٩ شوال ١٤٠٤هـ

٢٨ يوليه ١٩٨٤م

كتاب المقصد الأسنى

في شرح أسماء الله الحسنى

تأليف الإمام الأوحد

حجة الإسلام أبي حامد

محمد بن محمد بن محمد

ابن أحمد الغزالي

الطوسي

رضي الله عنه

آمين

تم

[illegible]

الصفحة الأولى من المخطوطة (أ) أقدم مخطوطة بين أيدينا

تم كتاب المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء
الله الحسنى تأليف الشيخ الإمام أبي حامد
محمد بن محمد الغزالي رضي الله عنه
بحمد الله وعونه وصلى الله على محمد نبيه وآله وسلامه
ورضي الله عن أصحابه أجمعين وعن التابعين لهم بإحسان
إلى يوم الدين وكان الفراغ من نسخه أول يوم الجمعة في
السادس من شوال من سنة ثلاثة وثمانين وخمس مائة
والحمد لله وحده وهو حسبي ونعم [illegible] رحم الله من قرأه
ودعا لكاتبه الفقير إلى رحمة الله تعالى بالتوبة والعفو
والنجاة من النار وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه
وجميع المسلمين آمين وكتب [illegible] حسبنا الله تعالى.

[illegible]

قلوب العارفين لها عيون ترى ما لا يراه الناظرينا
وللسنة بأسرار تناجي تغيب عن الـ[illegible] بينا
وأجنحة تطير بغير ريش إلى ملكوت [illegible]
فتسقيها [illegible] بزاد صدق وتشرب من كؤوس
العارفينا

الصفحة الأخيرة من المخطوطة (أ) أقدم مخطوطة بين أيدينا

المقصد الأسنى
في
شرح أسماء الله الحسنى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المنفرد بكبريائه وعظمته ، المتوحد بتعاليه وصمديته ، الذى قص أجنحة العقول دون حمى عزته ، ولم يجعل السبيل إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته ، وقصر ألسنة الفصحاء عن الثناء على جمال حضرته إلا بما أثنى به على نفسه وأحصى من اسمه وصفته .والصلاة والسلام على محمد خير خليقته ، وعلى آله وأصحابه وعترته[١] .

أما بعد :

فقد سألنى أخ فى الله ـ يتعين فى الدين إجابته ـ شرح معانى أسماء الله الحسنى . وتواردت علىّ أسئلته تترى[٢] ، فلم أزل أقدم فيه رجلاً ، وأؤخر أخرى .. تردداً بين الانقياد لاقتضائه قضاء لحق إخائه ، وبين الاستعفاء عن التماسه .. أخذاً بسبيل الحذر ، وعدولاً عن ركوب متن الغرر[٣] ، واستقصاراً لقوة البشر عن درك هذا الوطر[٤] .

---

(١) العِتْرة : نسل الرجل ورهطه وعشيرته .

(٢) تترى : متتابعة .

(٣) المتن : الظهر . والغرر : الخطر .

(٤) الوطر : الحاجة فيها مأرب . (ج) أوطار . ويقال : قضى منه وطره : أى نال منه بغيته .

وكيف لا ! وللبصير عن خوض مثل هذه الغمرة صارفان :

أحدهما : أن هذا الأمر في نفسه عزيز المرام ، صعب المنال ، غامض المدرك ؛ فإنه في العلو في الذروة العليا والمقصد الأقصى.. الذي تتحير الألباب فيه ، وتنخفض أبصار العقول دون مباديه ، فضلاً عن أقاصيه .

ومن أين للقوى البشرية أن تسلك في صفات الربوبية سبيل البحث والفحص والتفتيش ؟!!

وأنى تطيق نور الشمس أبصار الخفافيش ؟!

والثاني : أن الإفصاح عن كنه الحق فيه يكاد يخالف ما سبق إليه الجماهير . وفطام الخلق عن العادات ومألوفات المذاهب عسير . وجناب الحق يجل عن أن يكون مشرعًا لكل وارد ، أو يتطلع إليه إلا واحد بعد واحد.

ومهما عظم المطلوب قل المساعد . ومَنْ خالط الخلق جدير بأن يتحامى ، لكن من أبصر الحق عسر عليه أن يتعامى .

ومن لم يعرف الله تعالى ، فالسكوت عليه حتم ؛ ومن عرفه ، فالسكوت له جزم ؛ ولذلك قيل : من عرف الله كلّ لسانه .

لكن غَبَّرَ في وجه هذه الأعذار صدق الاقتضاء مع الاضطرار. فأسأل الله تعالى أن يسهل الصواب ، ويجزل الثواب.. بمنه ولطفه ، وسعة جوده ؛ إنه الكريم الجواد ، الرءوف بالعباد .

صدر الكتاب

نرى أن نقسم الكلام فى الكتاب إلى ثلاثة فنون :

الفن الأول : فى السوابق ، والمقدمات .

الفن الثانى : فى المقاصد ، والغايات .

الفن الثالث : فى اللواحق ، والتكميلات .

وفصول الفن الأول تلتفت إلى المقاصد التفات التمهيد والتوطئة ..

وفصول الفن الثالث تنعطف عليها انعطاف التتمة والتكملة..

ولباب المطلب ما تنطوى عليه الواسطة ..

أما الفن الأول : فيشتمل على بيان حقيقة القول فى الاسم والمسمى والتسمية ، وكشف ما وقع فيه من الغلط لأكثر الفرق وبيان أن ما يتقارب معناه من أسماء الله تعالى : كالعظيم ،

والكبير ، والجليل - هل يجوز أن يحمل على معنى واحد ، فتكون هذه الأسماء مترادفة ، أم لابد أن تختلف معانيها ؟

وبيان أن الاسم الواحد ، الذى له معنيان ، وهو مشترك بالإضافة إلى المعنيين ، هل يحمل عليهما حمل العموم فى مسمياته أم يتعين حمله على أحدهما ؟

وبيان أن للعبد حظاً من معنى كل اسم من أسماء الله تعالى .

الفن الثانى : يشتمل على بيان معانى أسماء الله تعالى التسعة والتسعين .

وبيان أن جملتها كيف ترجع إلى ذات وسبع صفات عند أهل السنة .

وبيان أنها كيف ترجع على مذهب المعتزلة والفلاسفة إلى ذات واحدة لا كثرة فيها .

الفن الثالث : يشتمل على بيان أن أسماء الله تعالى تزيد على تسعة وتسعين توقيفا .

وبيان فائدة الإحصاء والتخصيص مائة إلا واحداً .

وبيان الرخصة فى جواز وصف الله سبحانه وتعالى بكل ما

هو متصف به بمعناه .. من صفات المدح ، وبكل مالا يوهم معناه نقصاً . وإن لم يرد نص فى هذا كله ، ولا إذن ، ولا توقيف ؛ إذ لم يرد فيه منع .

فأما ما أشعر معناه بنقص ، فلا يقال فى حق الله تعالى ألبتة، إلا أن يرد فيه إذن ، فيقال من حيث الإذن ، ويؤول على ما يجب فى حق الله تعالى .

وأنه قد يمتنع فى الله تعالى إطلاق لفظ ، فإذا قرن به قرينة جاز إطلاقه .

وأنه يدعى سبحانه وتعالى بأسمائه الحسنى ، كما أمر ؛ حتى إذا جاوزنا الأسماء إلى أن ندعوه بصفاته دعى بأوصاف المدح والجلال فقط ، ولا يدعى بكل ما يجوز أن يوصف ويخبر به عنه من الأوصاف والأفعال ، إلا أن يكون فيه مدح وإجلال، على ما ذكرناه ونذكره بعد فى موضعه مفسراً إن شاء الله تعالى.

الفن الأول
فى السوابق والمقدمات

وفيه فصول أربعة :

- **الفصل الأول** : فى بيان معنى الاسم والمسمى والتسمية.
- **الفصل الثانى** : فى بيان الأسامى المتقاربة فى المعانى ، وأنها هل يجوز أن تكون مترادفة ، أم لابد أن تختلف مفهوماتها ؟
- **الفصل الثالث** : فى الاسم الواحد الذى له معان مختلفة وهو مشترك بالإضافة إليها .
- **الفصل الرابع** : فى بيان أن كمال العبد وسعادته فى التخلق بأخلاق الله تعالى والتحلى بمعانى صفاته وأسمائه بقدر ما يتصور فى حقه.

الفصل الأول : فى بيان معنى الاسم والمسمى والتسمية :

قد كثر الخائضون فى الاسم والمسمى، وتشعبت بهم الطرق، وزاغ عن الحق أكثر الفرق :

فمن قائل : إن الاسم هو المسمى ، ولكنه غير التسمية.

ومن قائل : إن الاسم غير المسمى ، ولكنه هو التسمية.

ومن ثالث معروف بالحذق فى صناعة الجدل والكلام ، يزعم : أن الاسم قد يكون هو المسمى ، كقولنا لله تعالى : إنه ذات وموجود . وقد يكون غير المسمى ، كقولنا إنه خالق ورازق ؛ فإنهما يدلان على الخلق والرزق ، وهما غيره . وقد يكون بحيث لا يقال إنه المسمى ولا هو غيره . كقولنا : إنه عالم وقادر ؛ فإنهما يدلان على العلم والقدرة . وصفات الله تعالى ، لا يقال إنها هى الله ، ولا إنها غيره .

والخلاف يرجع إلى أمرين :

أحدهما : أن الاسم ، هل هو التسمية أم لا ؟

والثانى : أن الاسم ، هل هو مسمى أم لا ؟

والحق أن الاسم غير التسمية وغير المسمى ، وأن هذه ثلاثة أسماء متباينة غير مترادفة . ولاسبيل إلى كشف الحق فيها إلا تبيان معنى لكل واحد من هذه الألفاظ الثلاثة مفرداً . ثم بيان معنى قولنا : هو هو ، ومعنى قولنا : غيره .

فهذا منهاج الكشف للحقائق ، ومن عدل عن هذا المنهج لم ينجح أصلاً ؛ فإن كل علم تصديقى – أعنى علم ما يتطرق إليه التصديق أو التكذيب – فإنه لا محالة قضية تشتمل على

موصوف وصفة ، ونسبة تلك الصفة إلى الموصوف ، فلا بد أن تتقدم عليه المعرفة بالموصوف وحده على سبيل التصور لحده[1] وحقيقته ، ثم المعرفة بالصفة وحدها على سبيل التصور لحدها وحقيقتها ، ثم النظر فى نسبة الصفة إلى الموصوف .. أنها موجودة له ، أو منفية عنه . فمن أراد مثلا أن يعلم أن الملك قديم أو حادث ، فلابد أن يعرف أولا معنى لفظ الملك ، ثم معنى القديم والحادث ، ثم ينظر فى إثبات أحد الوصفين للملك أو نفيه عنه .

فلذلك لابد من معرفة : معنى الاسم ، ومعنى المسمى ، ومعنى التسمية ، ومعرفة معنى هو هو ، والهوية والغيرية ؛ حتى يتصور أن يعرف بعد ذلك أنه هو أو غيره.

فنقول فى بيان حد الاسم وحقيقته : إن للأشياء وجوداً فى الأعيان ، ووجوداً فى الأذهان ، ووجوداً فى اللسان.

---

(١) الحَدُّ : بوجه عام ، ما يحصر قطعة من الزمان أو المكان ، وهو بهذا يفصل بين شيئين ، وهناك حدود مادية كالخط الفاصل بين سطحين ، وحدود معنوية كحدود المعرفة ، والحد بين الصواب والخطأ.

وأطلق في العربية على القول الدال على ماهية الشيء . وفي الاصطلاح الفقهي : عقوبة مقدرة وجبت على الجاني . (ج) حدود . وحدود الله تعالى : ما حدَّه بأوامره ونواهيه . وما يقصده الإمام الغزالى فى هذا الموضع هو القول الدال على ماهية الشيء وحقيقته.

أما الوجود فى الأعيان ، فهو الوجود الأصلى الحقيقى..

والوجود فى الأذهان ، هو الوجود العملى الصورى..

والوجود فى اللسان ، هو الوجود اللفظى الدليلى..

فإن السماء -مثلا- لها وجود فى عينها ونفسها ، ثم لها وجود فى أذهاننا ونفوسنا؛ لأن صورة السماء تنطبع فى أبصارنا، ثم فى خيالنا ؛ حتى لو عدمت السماء مثلا وبقينا لكانت صورة السماء حاضرة فى خيالنا . وهذه الصورة هى التى يعبر عنها بالعلم ، وهو مثال المعلوم ؛ فإنه محاك للمعلوم وموازٍ له ، وهو كالصورة المنطبعة فى المرآة ؛ فإنها محاكية للصورة الخارجة المقابلة لها . فإذن العلم ، إنما هو مثال المعلوم، فى الذهن.

وأما الوجود فى اللسان ، فهو اللفظ المركب من أصوات ، قطعت أربع تقطيعات ، يعبر عن القطعة الأولى بالسين ، وعن الثانية بالميم ، وعن الثالثة بالألف ، وعن الرابعة بالهمزة ؛ وهو قولنا : سماء .

فالقول دليل على ما هو فى الذهن ، وما فى الذهن صورة لما فى الوجود مطابقة له . ولو لم يكن وجود فى الأعيان لم ينطبع صورة فى الأذهان ، ولو لم ينطبع صورة فى الأذهان لم يشعر بها إنسان ، ولو لم يشعر بها الإنسان لم يعبر عنها باللسان.

فإذن اللفظ والعلم والمعلوم ثلاثة أمور متباينة ، لكنها متطابقة متوازية ، وربما يلتبس على البليد ؛ فلا يميز البعض منها عن البعض .

وكيف لا تكون هذه الوجودات متمايزة ، ويلحق كل واحدة منها خواص لا تلحق الأخرى ؟! فإن الإنسان ـ مثلا ـ من حيث إنه موجود فى الأعيان ، يلحقه أنه نائم ويقظان ، وحى وميت ، وماش وقاعد ، وغير ذلك . ومن حيث إنه موجود فى الأذهان ، يلحقه أنه مبتدأ وخبر ، وعام وخاص ، وجزئى وكلى ، وقضية وغير ذلك . ومن حيث إنه موجود فى اللسان ، يلحقه أنه عربى وعجمى ، وتركى وزنجى ، وكثير الحروف وقليلها ، وأنه اسم وفعل وحرف ، وغير ذلك . وهذا الوجود يجوز أن يختلف بالأعصار ، ويتفاوت فى عادة أهل الأمصار. فأما الوجود الذى فى الأعيان والأذهان ، فلا يختلف بالأعصار ، والأمم ألْبَتَّةَ .

فإذا عرفت هذا ، فادفع عنك الآن الوجود الذى فى الأعيان والأذهان ، وانظر فى الوجود اللفظى ؛ فإن غرضنا يتعلق به.

فنقول : الألفاظ عبارة عن الحروف المقطعة الموضوعة بالاختيار الإنسانى للدلالة على أعيان الأشياء .

وهى منقسمة إلى ما هو موضوع أولاً ، وإلى ما هو موضوع ثانيا : أما الموضوع أولا : فكقولك : سماء ، وشجر ، وإنسان ، وغير ذلك .

وأما الموضوع ثانيا : فكقولك : كل اسم ، وفعل ، وحرف ، وأمر ونهى ، ومضارع .

وإنما قلنا : إنه موضوع وضعا ثانيا ؛ لأن الألفاظ الموضوعة للدلالة على الأشياء منقسمة إلى ما يدل على معنى فى غيره ، فيسمى حرفًا ؛ وإلى ما يدل على معنى فى نفسه . وما يدل على معنى فى نفسه ينقسم إلى ما يدل على زمان وجود ذلك المعنى ، ويسمى فعلاً ، كقولك : ضرب يضرب . وإلى مالا يدل على الزمان ، ويسمى اسماً ، كقولك : سماء وأرض .

فأولاً وضعت الألفاظ دلالات على الأعيان ، ثم بعد ذلك وضع الاسم والفعل والحرف دلالات على أقسام الألفاظ ؛ لأن الألفاظ بعد وضعها أيضا صارت موجودات فى الأعيان ، وارتسمت صورها فى الأذهان ؛ فاستحقت أيضا أن يدل عليها بحركات اللسان ، ويتصور الألفاظ أن تكون موضوعة وضعا ثالثا ورابعا ، حتى إذا قسم الاسم إلى أقسام ، وعرف كل قسم باسم ، كان ذلك الاسم فى الدرجة الثالثة ، كما يقال - مثلا

ـ الاسم ينقسم إلى نكرة ، وإلى معرفة ، وغير ذلك ..

والغـرض من هذا كله أن تعـرف أن الاسـم يرجع إلى لفظ موضوع وضعًا ثانيا ، فإذا قيل لنا ما حد الاسم ؟ قلنا : إنه اللفظ الموضوع للدلالة . وربما نضيف إلى ذلك ما يميزه عن الحرف والفعل . وليس تحرير الحد من غرضنا الآن ، وإنما الغرض أن المراد بالاسم : المعنى الذى هو فى الرتبة الثالثة ، وهو الذى فى اللسان دون الذى فى الأعيان والأذهان .

فإذا عرفت أن الاسم ، إنما يعنى به اللفظ الموضوع للدلالة، فـاعلم أن كل مـوضـوع للدلالة ، فله : واضع ، ووضع، وموضوع له.

يقال للموضوع له : مسمّى ، وهو المدلول عليه من حيث إنه يدل عليه .

ويقال للواضع : المسمّى .

ويقال للوضع : التسمية.

يقال : سمى فلان ولده ، إذا وضع لفظًا يدل عليه ، ويسمى وضعه تسمية . وقد يطلق لفظ التسمية على ذكر الاسم الموضوع ؛ كالذى ينادى شخصًا ، ويقول : يازيد ،

فيقال : سمّاه . وإن قال : يا أبا بكر ، يقال : كناه . وكان لفظ التسمية مشتركاً بين وضع الاسم وبين ذكر الاسم ، وإن كان الأشبه أنه أحق بالوضع منه بالذكر .

ويجرى الاسم والتسمية والمسمى مجرى الحركة والتحريك والمتحرك والمحرك . وهذه أربعة أسامٍ متباينة تدل على معان مختلفة : فالحركة تدل على النقلة من مكان إلى مكان ، والتحريك يدل على إيجاد هذه الحركة ، والمحرك يدل على فاعل الحركة ، والمتحرك يدل على الشيء الذى فيه الحركة ، مع كونه صادراً من فاعل ، كالمتحرك الذى لا يدل إلا على المحل الذى فيه الحركة ولا يدل على الفاعل.

فإذا ظهر الآن مفهومات هذه الألفاظ ، فلينظر : هل يجوز أن يقال فيها : إن بعضها هو البعض ، أو يقال : إنه غيره ، ولايفهم هذا إلا بمعرفة معنى الغيرية والهوية .

وقولنا : «هو هو» مطلق على ثلاثة أوجه :

الوجه الأول : يضاهى قول القائل : الخمر هو العُقَارُ ، والليث هو الأسد .

وهذا يجرى فى كل شيء هو واحد فى نفسه ، وله اسمان

مترادفان ، لا يختلف مفهومهما ألبتة ، ولايتفاوتان بزيادة ولا نقصان ، وإنما تختلف حروفهما فقط ؛ وأمثال هذه الأسامى تسمى مترادفة .

الوجه الثانى : يضاهى قول القائل : الصارم هو السيف ، والمهنّد هو السيف . فهذا يفارق الأول ؛ فإن هذه الأسامى مختلفة المفهومات ، وليست مترادفة ؛ لأن الصارم يدل على السيف من حيث هو قاطع ، والمهند يدل على السيف من حيث نسبته إلى الهند ، والسيف يدل دلالة مطلقة من غير إشارة إلى غير ذلك . وإنما المترادفة هى التى تختلف حروفها فقط ، ولا تتفاوت بزيادة ولا نقصان . فليس هذا الجنس متداخلا ؛ إذ السيف داخل فى مفهوم الألفاظ الثلاثة ، وإن كان بعضها يشير معه إلى زيادة .

الوجه الثالث : أن يقول القائل : الثلج أبيض بارد . فالأبيض والبارد واحد ، والأبيض هو البارد ؛ فهذا أبعد الوجوه ، ويرجع ذلك إلى وحدة الموضوع الموصوف بالوصفين ، معناه : أن عيناً واحدة موصوفة بالبياض والبرودة .

وعلى الجملة ، فقولنا : «هو هو» يدل على كثرة لها وحدة من وجه ؛ فإنه إذا لم يكن وحدة لم يكن أن يقال : «هو هو»

واحد ، وما لم تكن كثرة لم يكن أن يقال «هو هو» ؛ فإنه إشارة إلى شيئين .

فلنرجع إلى غرضنا ، فنقول : من ظن أن الاسم هو المسمى على قياس الأسماء المترادفة ، كما يقال : الخمر هي العقار ـ فقد أخطأ جداً ؛ لأن مفهوم المسمى غير مفهوم الاسم ؛ إذا بينا أن الاسم لفظ دال ، والمسمى مدلول ، وقد يكون غير لفظ . ولأن الاسم عجمي وتركي وعربي ، أي موضوع العجم والترك والعرب ؛ والمسمى قد لا يكون كذلك .

والاسم إذا سئل عنه قيل : ما هو ؟ والمسمى إذا سئل عنه ربما قيل : من هو ؟ كما إذا حضر شخص فيقال : ما اسمه ؟ فيقال : زيد . وإذا سئل عنه قيل : من هو ؟ وإذا سمي التركي الجميل باسم الهنود ، قيل : اسم قبيح ، ومسمى حسن . وإذا سمي باسم كثير الحروف ثقيل المخارج ، قيل : اسم ثقيل ، ومسمى خفيف .

والاسم قد يكون مجازاً ، والمسمى لا يكون مجازاً . والاسم قد يتبدل على سبيل التفاؤل ، والمسمى لا يتبدل .

فهذا كله يعرفك أن الاسم غير المسمى ، ولو تأملت وجدت

فروقاً كثيرة غير ذلك . ولكن البصير يكفيه اليسير ، والبليد لا يزيده الكثير إلا تحيراً .

وأما الوجه الثانى : وهو أن يقال : الاسم هو المسمى ، على معنى أن المسمى مشتق من الاسم ، ويدخل فيه كما يدخل السيف فى مفهوم الصارم . فهذا إن قيل به فيلزم عليه أن يكون التسمية والمسمى والاسم كله واحداً ؛ لأن الكل مشتق من الاسم ويدل عليه . وهذه مجازفة من الكلام ، هو كقول القائل: الحركة والتحريك والمحرك والمتحرك واحد ؛ إذ الكل مشتق من الحركة . وهو خطأ ؛ فإن الحركة تدل على النقلة من غير دلالة على المحل والفاعل والفعل ، والمحرك يدل على فاعل الحركة ، والمحرك يدل على محل الحركة مع كونه مفعولا ، بخلاف المتحرك فإنه يدل على محل الحركة ولا يدل على كونه مفعولا ؛ والتحرك يدل على فعل الحركة من غير دلالة على الفاعل والمحل.

فهذه حقائق متباينة ، وإن كانت الحركة غير خارجة عن جميعها ، ولكن للحركة حقيقة فى نفسها ، تعقل وحدها ، ثم تعقل نسبتها إلى فاعل . وهذه الإضافة غير المضاف ؛ إذ الإضافة تعقل بين شيئين ، والمضاف قد يعقل وحده ، وقد

يعقل نسبته إلى المحل ، وهو غير نسبته إلى الفاعل ، كيف ونسبة الحركة إلى المحل واحتياجها إليه ضرورى ، ونسبتها إلى الفاعل نظرى ؟ أعنى به الحكم بوجود النسبتين دون التصور . فكذلك الاسم له دلالة ، وله مدلول هو المسمى ، ووضعه فعل مختار وهو التسمية . ثم ليس هذه المداخلة من قبل دخول السيف فى مفهوم الصارم المهند ؛ لأن الصارم سيف بصفة ، وكذلك المهند ؛ فالسيف الداخل فيه ، وليس المسمى اسماً بصفة ، ولا التسمية اسماً بصفة ؛ فلا يصح هذا التأويل.

وأما الوجه الثالث : الذى يرجع إلى اتحاد المحل مع تعدد الصفة ، فهو أيضا مع بعده غير جار فى الاسم والمسمى ، ولا فى الاسم والتسمية ، حتى يقال : إن شيئًا واحداً موضوع لأن يسمى اسماً ويسمى تسمية ، كما كان فى مثال الثلج ؛ إذ هو معنى واحد موصوف بالبارد والأبيض . ولا هو كقول القائل : الصديق هو ابن أبى قحافة ؛ لأن تأويله أن الشخص الذى وصفه بأنه صديق هو الذى نسب بالولادة إلى أبى قحافة ؛ فيكون المعنى «الهو .. هو» هو اتحاد الموضوع مع القطع بتباين الصفتين ؛ فإن مفهوم الصديق غير مفهوم بنوة أبى قحافة.

فالتأويلات التى يطلق عليها «هو هو» غير جارية فى الاسم

والمسمى وفى الاسم والتسمية ألبتة ، لا حقيقتها ولامجازها . والحقيقة من جملتها ما يرجع إلى ترادف الأسماء ، كقولنا : الليث هو الأسد ، بشرط أن لا يكون فى اللغة فرق بين مفهوم اللفظين ؛ فإن كان فيها فرق ، فليطلب له مثال آخر . وهذا يرجع إلى اتحاد الحقيقة وكثرة الاسم ، ولابد من قولنا «هو هو» من كثرة من وجه ، ووحدة من وجه ؛ وأحق الوجوه أن يكون الوحدة فى المعنى ، والكثرة فى مجرد اللفظ .

وهذا القدر كاف فى الكشف عن هذا الخلاف الطويل الذيل «القليل النيل . فقد ظهر لك أن الاسم والتسمية والمسمى ألفاظ متباينة المفهوم ، مختلفة المقصود ، وإنما يصح على الواحد منها أن يقال : «هو غير الثانى» . لا أنه : «هو» ؛ لأن «الغير» فى مقابلة «الهو .. هو» .

وأما المذهب الثالث المقسم للاسم إلى ما هو المسمى ، وإلى ما هو غيره ، وإلى ما هو هو ، لا هو غيره ـ فأبعد المذاهب عن السداد ، وأجمعها بقبول الاضطراب ، إلا أن يؤول ، ويقال ما أراد بالاسم الذى قسمه إلى ثلاثة أقسام الاسم نفسه ، بل أراد به مفهوم الاسم ومدلوله .ومفهوم الاسم غير الاسم ؛ فإن مفهوم الاسم هو المدلول ، فالمدلول غير الدليل .

وهذا الانقسام الذى ذكره متطرق إلى مفهوم الاسم ؛ فالصواب أن يقال : مفهوم الاسم قد يكون ذات المسمى وحقيقته وماهيته ، وهى أسماء الأنواع التى ليست مشتقة . كقولك : إنسان ، وعلم ، وبياض ، وما هو مشتق فلا يدل على حقيقة المسمى ، بل يترك الحقيقة مبهمة ، ويدل على صفة له ، كقولك : عالم ، وكاتب.

ثم المشتق ينقسم إلى مايدل على وصف الحال فى المسمى: كالعالم ، والأبيض . وإلى ما يدل على إضافة له إلى غير مفارق: كالخالق ، والكاتب .

وحد القسم الأول .. كل اسم يقال فى جواب « ما هو؟» ؛ فإنه إذا أشير إلى شخص أدنى وقيل : «ما هو؟» لست أقول : «من هو؟» ، فجوابه أن يقال : إنسان . فلو قيل : حيوان — لم يكن قد ذكر تمام الماهية ؛ لأنه ليس تقوم ماهية بمجرد الحيوانية ؛ لأنه «هو هو» بأنه حيوان عاقل ، لا بأنه حيوان فقط ؛ فالإنسان اسم للحيوان للعاقل . فلو قيل بدل «الإنسان» أبيض ، أو طويل ، أو عالم ، أو كاتب — لم يكن جواباً ؛ لأن مفهوم الأبيض شىء مبهم له وصف البياض ما يدرى ما ذلك الشىء . ومفهوم العالم شىء مبهم له وصف العلم . ومفهوم

الكاتب شيء مبهم له فعل الكتابة . نعم يجوز أن يفهم أن الكاتب إنسان ، ولكن من أمور خارجة ، وأدلة زائدة على مفهوم اللفظ . وكذلك إذا أشير إلى لون ، وقيل : «ماهو؟» ، فجوابه أنه بياض . فلو ذكر اسما مشتقاً ، فقال : مشرق ، أو مفرق لضوء البصر - لم يكن جواباً ؛ لأن المطلوب بقولنا : «ماهو» حقيقة الذات وماهيتها ، التي بها هي ما هي . والمشرق شيء مبهم له الإشراق ، والمفرق شيء مبهم له التفريق .

فهذا التقسيم في مدلول الأسامي ومفهومها صحيح . ويجوز أن يعبر عن هذا بأن الاسم قد يدل على الذات ، وقد يدل على غير الذات ، ويكون على سبيل المساهلة في الإطلاق ؛ فإن قولنا يدل على غير الذات إن لم يفسر بأنا أردنا به غير الماهية المقولة في جواب «ما هو؟» ، لم يصح ؛ فإن العالم يدل على ذات له العلم ،فقد دل على الذات أيضا . ففرق بين أن يقول : «عالم» وبين أن يقول : «علم» ؛ لأن العالم يدل على ذات له العلم ، ولفظ العلم لا يدل إلا على العلم .

فقوله : «الاسم قد يكون ذات المسمى» فيه خللان ، ويحتاج فيه إلى إصلاحين : أحدهما : أن يبدل الاسم بمفهوم الاسم .

والآخر : أن يدل الذات بماهية الذات ؛ فيقال مفهوم الاسم قد يكون حقيقة الذات وماهيتها ، وقد يكون غير الحقيقة.

وأما قوله : «إن الخالق هو غير المسمى» إن أراد به لفظ الخالق ، فاللفظ أبداً هو غير مدلول اللفظ . وإن أراد به مفهوم اللفظ غير المسمى ، فهو محال ؛ لأن الخالق اسم ، وكل اسم فمفهومه مسماه ، فإن لم يفهم المسمى منه فليس اسماً له . والخالق ليس اسمًا للخلق ، وإن كان الخلق داخلاً فيه ، والكاتب ليس اسما للكتابة ، ولا المسمى اسمًا للتسمية ، بل الخالق اسم ذات من حيث يصدر عنه الخلق . والمفهوم من الخالق هو الذات أيضاً ، لا حقيقة الذات فقط ، بل المفهوم هو الذات من حيث له صفة إضافة ، كما إذا قلنا : «أب» لم يكن المفهوم من ذات الابن ، بل المفهوم منه ذات الأب من حيث إضافته إلى الابن.

والأوصاف تنقسم إلى إضافية وغير إضافية والموصوف بجميعها الذوات . فإن قال قائل : الخالق وصف ، وكل وصف فهو إثبات ، وليس فى مضمون هذا اللفظ إثبات سوى الخلق ، والخلق غير الخالق، وليس للخالق وصف حقيقى من

الخلق ؛ فلذلك قيل : إنه يرجع إلى غير المسمى .

فنقول : قول القائل : «الاسم يفهم غير المسمى» متناقض ، كقول القائل : «الدليل يعرف غير المدلول» ؛ فإن المسمى عبارة عن مفهوم الاسم ، فكيف يكون المفهوم غير المسمى ، والمسمى غير المفهوم؟!

وأما قوله : «إن الخالق لا وصف له من الخلق ، والكاتب لا وصف له من الكتابة» ، فليس كذلك ؛ والدليل على أن له وصفاً منه أنه يوصف به مرة . وينفى عنه مرة أخرى .

والإضافة وصف للمضاف .. ينفى ويثبت .. كالبياض الذى ليس بمضاف ؛ فمن عرف زيداً وبكراً ، ثم عرف أن زيداً أب لبكر ، فقد عرف شيئاً لا محالة . وهذا الشيء إمّا وصف أو موصوف ، وليس هو ذات الموصوف ، بل هو وصف ، وليس هو وصفاً قائما بنفسه . بل هو وصف لزيد .

فالإضافات من قبيل الأوصاف للمضافات ، إلا أن مضمونها لا يعقل إلا بالقياس بين شيئين ، وذلك لا يخرجها عن كونها أوصافاً .

ولو قال القائل : «ليس الله موصوفاً بكونه خالقاً» – كفر /

كما لو قال: «ليس موصوفا بكونه عالماً» - كفر.

ولكن إنما وقع هذا القائل فى هذا الخبط، لأن الإضافة عند المتكلمين غير معدودة فى جملة الأعراض، مع أنهم إذا قيل لهم: ما معنى العرض؟ قالوا: إنه الموجود فى محل لا يقوم بنفسه. وإذا قيل لهم: هل الإضافة تقوم بنفسها؟ قالوا: لا. وإذا قيل لهم: هل الإضافة موجودة أم لا؟ قالوا: نعم؛ إذ لا يمكنهم أن يقولوا: الأبوة معدومة. إذ لو كانت الأبوة معدومة لم يكن فى العالم أب. وإذا قيل لهم: الأبوة تقوم بنفسها؟ قالوا: لا. فيضطرون إلى الاعتراف بأنها موجودة، وأنها لا تقوم بنفسها، بل تقوم فى محل ويعترفون بأن العرض عبارة عن موجود فى محل، ثم يعودون وينكرون أنها عرض.

وأما قولهم: «إن من الاسم ما لا يقال إنه المسمى، ولا يقال هو غيره»، فهو أيضا خطأ؛ لأنه سيفسر بالعالم. وهذا إذا اعتذر فيه بأن الشرع لم يأذن فى إطلاق ذلك فى حق الله، فربما قيل: ليس التصريح بالحق والصدق موقوفًا على إذن خاص، وربما سومح هذا القائل فى اعتذاره فيه ورد النظر معه إلى الإنسان إذا وصف العلم. فنقول: إن العلم ليس غير

الإنسان ، وقد كان الإنســان موجوداً ولم يكن العلم . وحد العلم غير حد الإنسان لا محالة .

فإن قال : العلم غير الإنسان ، ولكن إذا قلنا عن شخص واحد إنه عالم وإنه إنسان ـ لم يكن العالم هو الإنسان ، ولا هو غير الإنسان ؛ لأن الإنسان هو الموصوف به .

قلنا : ويلزم هذا فى الكاتب والتاجر ؛ فإن الموصوف به أيضا هو الإنسان ، على أن الحق فيه التفصيل .. وهو أن يقال : مفهوم لفظ الإنسان غير مفهوم لفظ العالم ؛ إذ مفهوم الإنسان: حيوان ناطق عاقل . ومفهوم العالم : شيء مبهم له علم . فأحد اللفظين غير اللفظ الآخر ، ومفهوم أحدهما غير مفهوم الآخر . فهو بهذا الوجه «هو غير» ، لا يجوز أن يقال : «هو هو» . وبوجه آخر «هو هو» ، ولا يجوز أن يقال بذلك الوجه الآخر إلا : «هو غيره» . وذلك إذا نظرت إلى الذات الواحدة التى توصف بأنها الإنسان وأنها عالمة ، فإن المسمى بالإنسان هو الموصوف بأنه عالم ، كما أن المسمى بالثلج هو الموصوف بأنه بارد وأبيض . فبهذا النوع من النظر والاعتبار «هو هو» . وبالاعتبار الأول «هو غيره» . ومحال فى العقل أن يكون

الاعتبار واحداً ويكون «لا هو هو» و «لا غيره» ، كما يستحيل أن يكون «هو هو» و«غيره» ؛ لأن «الغير» و«الهو هو» متقابلان تقابل النفي والإثبات ، فليس بينهما واسطة .

ومن فهم هذا علم أنه إذا ثبت لله تعالى وصف القدرة والعلم زائداً على الذات ، فلقد أثبت ما هو غير الذات ، وأثبت للغيرية معنى ، وإن لم يطلقه لفظاً إلى ورود التوقيف .

فكيف لا ، وإذا ذكر حد العلم دخل فيه علم الله تعالى ، ولم يدخل فيه قدرته ولا ذاته ؟ والخارج عن الحد كيف لا يكون غير الداخل في الحد ، وكيف لا يجوز لحاد العلم إذا لم يدخل في حد القدرة أن يعتذر ، ويقول : لا يضر في خروج القدرة عن الحد لأني حددت العلم ، والقدرة غير العلم ؛ فلا يلزمني إدخالها في حد العلم ؛ فكذلك الذات العالمة غير العلم؛ فلا يلزمني إدخالها في حد العلم ؛ فمن استنكر قول القائل : الداخل في الحد غير الخارج منه ، وأحال إطلاق لفظ الغير هاهنا ـ كان من جملة من لم يفهم معنى لفظ الغير .

وما عندي أنه لا يفهم ؛ فإن معنى لفظ الغير ظاهر ، لكن عساه يقول بلسانه ما ينبو عنه عقله ، ويكذبه في سره . وليس

الغرض من المحاجة البرهانية اقتناص الألسنة ، بل الغرض اقتناص العقول لتعترف باطناً بما هو الحق .. أفصح عنه اللسان ، أو لم يفصح .

فإن قيل إنما اضطر القائلين بأن الاسم هو المسمى إلى القول به الحذر من أن يقول : الاسم هو اللفظ الدال بالاصطلاح . فليزمهم القول بأن الله تعالى لم يكن لم اسم فى الأزل ؛ إذ لم يكن لفظ ولا لافظ ؛ فإن اللفظ حادث .

فنقول : هذه ضرورة ضعيفة يهون دفعها ؛ إذ يقال : معانى الأسماء كانت ثابتة في الأزل . ولم تكن الأسماء ؛ لأن الأسماء : عربية أو عجمية ، وكلها حادثة . فهذا فى كل اسم يرجع إلى معنى الذات أو صفة الذات ، مثل القدوس ؛ فإنه كان بصفة القدس فى الأزل ، ومثل العالم ؛ فإنه . كان عالما فى الأزل .

فإنّا قد بينا أن الأشياء لها ثلاث مراتب فى الوجود :

أحدها : فى الأعيان .. وهذا الوجود الموصوف بالقدم فيما يتعلق بذات الله تعالي وصفاته .

والثانى ؛ فى الأذهان . وهذا الوجود حادث ؛ إذ كانت

الأذهان حادثة .

والثالث : في اللسان .. وهي الأسماء .. وهذا الوجود أيضاً حادث بحدوث اللسان .

نعم ، نريد بالثابت في الأذهان العلوم ، وهي أيضا إذا أضيفت إلى ذات الله تعالى كانت قديمة ؛ لأن الله تعالى موجود وعالم في الأزل ، وكان يعلم أنه موجود وعالم ، وكان وجوده ثابتًا في نفسه وفي علمه أيضًا . وكانت الأسماء التي سيلهمها عباده ، ويخلقها في أذهانهم وفي ألسنتهم ، أيضا معلومة عنده .

فهذا التأويل يجوز أن يقال : كانت له الأسماء في الأزل .

أما الأسماء التي ترجع إلى الفعل : كالخالق والمصور والوهاب . فقد قال قوم : يوصف بأنه خالق في الأزل . وقال آخرون : لا يوصف .

وهذا خلاف لا أصل له ؛ فإن الخالق يطلق لمعنيين .. أحدهما : ثابت في الأزل قطعاً .

والآخر : منفي قطعاً . ولاوجه للخلاف فيهما ؛ إذ السيف يسمى قاطعاً وهو في الغمد ، ويسمى قاطعاً حال حز الرقبة .

وهو في الغمد قاطع بالقوة ، وعند الحز قاطع بالفعل . والماء في الكوز مروٍ ، ولكن بالقوة ؛ وفي المعدة مرو بالفعل . ومعنى كون الماء في الكوز مروياً : أنه بالصفة التي يحصل بها الإرواء عند مصادفة المعدة وهي صفة المائية . والسيف في الغمد قاطع، أي هو بالصفة التي بها يحصل القطع إذا لاقى المحل وهي الحدة ؛ إذ لا يحتاج إلى أن يستجد وصفاً آخر في نفسه .

فالباري سبحانه في الأزل خالق بالمعنى الذى به يقال : الماء في الكوز مرو ، وهو أنه بالصفة التي بها يصح الفعل ، والخالق وهو بالمعنى الثاني غير خالق .. أي الخلق غير صادر منه . وكذلك هو في الأزل على المعنى الذى به يسمى عالماً وقدوساً وغير ذلك . وكذلك في الأبد .. سماه غيره بذلك الاسم ، أو لم يسم .

وأكثر أغاليط الجدليين منشؤه عدم التمييز بين معاني الأسامي المشتركة . وإذا ميزت ارتفع أكثر اختلافاتهم .

فإن قيل : فقد قال تعالى : ﴿**مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم**﴾ [**يوسف**: ٤٠] . ومعلوم أنهم ما كانوا يعبدون الألفاظ التي هي حروف مقطعة ، بل كانوا يعبدون المسميات ..

فنقول : إن المستدل بهذا لا يفهم وجه دلالته ما لم يقل : إنهم كانوا يعبدون المسميات دون الأسماء . فيكون فى كلامه التصريح بأن الأسماء غير المسميات ؛ إذ لو قال القائل : العرب كانت تعبد الأسماء دون المسميات - كان متناقضاً . ولو قال: تعبد المسميات دون الأسماء ـ كان مفهوماً غير متناقض .

فلو كانت الأسماء هى المسميات لكان القول الأخير كالأول.

ثم يقال أيضا : معناه أن اسم الآلهة التى أطلقوها على الأصنام كان اسمًا بلا مسمى ؛ لأن المسمى هو المعنى الثابت فى الأعيان من حيث دل عليه اللفظ . ولم تكن الأصنام آلهة ثابتة فى الأعيان ، ولا معلومة فى الأذهان ، بل كانت أساميها موجودة فى اللسان ؛ فكانت أسامى بلا معان . ومن سمى باسم الحكيم ، ولم يكن حكيما ، وفرح به ـ قيل : فرح بالاسم ؛ إذ ليس وراء الاسم معنى .

وهذا هو الدليل على أن الاسم غير المسمى ؛ لأنه أضاف الاسم إلى التسمية ، وأضاف التسمية إليهم ؛ فجعلها فعلاً لهم؛ فقال : ﴿أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا﴾ ، يعنى أسماء حصلت بتسميتهم وفعلهم ، وأشخاص الأصنام لم تكن هى الحادثة بتسميتهم .

فإن قيل : فقد قال تعالى : ﴿ سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى ﴾ [**الأعلى**: ١] ، والذات هي المسبحة دون الاسم .

قلنا : الاسم ها هنا زيادة على سبيل الصفة ، وعادة العرب جارية بمثله ، وهو كقوله تعالى : ﴿ **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ** ﴾ [**الشورى**: ١١] ، ولا يجوز أن يستدل فيقال : فيه إثبات المثل ؛ إذ قال تعالى : ﴿ **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ** ﴾ ، كما يقال : ليس كولده أحد ؛ إذ فيه إثبات الولد ، بل الكاف فيه زيادة .

ولا يبعد أيضًا أن يكنى عن المسمى بالاسم إجلالاً للمسمى ، كما يكنى عن الشريف بالجناب والحضرة والمجلس ؛ فيقال : السلام على حضرته المباركة ومجلسه الشريف . والمراد به السلام عليه . لكن يكنى عنه بما يتعلق به نوعًا من التعلق إجلالاً .

وكذلك الاسم ، وإن كان غير المسمى ، فهو متعلق بالمسمى ومطابق له . وهذا لا ينبغي أن يلتبس على البصير في أصل الوضع . كيف وقد استدل القائلون بأن الاسم غير المسمى بقوله : ﴿ وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ ﴾ [**الأعراف**: ١٨٠] ، وبقوله صلى الله عليه وآله وسلم : «**إن لله سبحانه وتعالى تسعة وتسعين اسمًا ، مائة إلا واحدًا ، من أحصاها دخل**

الجنة»[1] . وقالوا : لو كان الاسم هو المسمى لكان مسمى تسعة وتسعين . وهو محال ؛ لأن المسمى واحد ، فاضطر أولئك إلى الاعتراف ههنا بأن الاسم غير المسمى ، وقالوا يجوز أن يرد بمعنى التسمية لا بمعنى المسمى ، كما سلم الآخرون بأن الاسم غير المسمى ، وقالوا يجوز أن يرد بمعنى التسمية لا بمعنى المسمى ، كما سلم الآخرون بأن الاسم قد يرد بمعنى المسمى ، وإن كان هو غير المسمى في الأصل ، وعليه نزلوا قوله تعالى : ﴿ **سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى** ﴾ . ولم يحسن كل واحد في الفريقين في الاستدلال والجواب جميعاً .

أما قوله : ﴿ **سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى** ﴾ ، فقد ذكرنا ما فيه وعليه .

وأما هذا الاستدلال وجوابهم عنه بأن الاسم أو المسمى واحد، وإنما أريد بالاسم ها هنا التسمية ـ فخطأ من وجهين :

أحدهما : أن من يقول : «الاسم هو المسمى» لا يعجز عن أن يقول ها هنا المسمى تسعة وتسعون ؛ لأن المراد بالمسمى مفهوم الاسم عند هذا القائل ، ومفهوم العليم غير مفهوم

---

(1) رواه البخاري (٤/٢٧٦) ، طبعة دار المعرفة ، بيروت ، كما رواه مسلم والترمذي وابن ماجه ، كلهم عن أبي هريرة . وابن عساكر عن عمر .

القدير والقدوس والخالق ، وغير ذلك ، بل لكل اسم مفهوم ومعنى على حياله . وإن كان الكل يرجع إلى وصف ذات واحدة فكان هذا القائل يقول : الاسم هو المعنى . ويمكن أن يقول : لله تعالى المعاني الحسنة ؛ فإن المسميات هي المعاني فيها كثرة لا محالة .

والثاني : أن قوله : «المراد بالاسم ههنا التسمية» خطأ ؛ فإنا قد بينا أن التسمية ذكر الاسم أو وصفه ، والتسمية تتعدد وتكثر بكثرة المتسمين ، وإن كان الاسم واحداً ، كما أن الذكر والعلم يكثر بكثرة الذاكرين والعالمين . وإن كان المذكور والمعلوم واحداً ، فكثرة التسمية لا تفتقر إلى كثرة الأسماء ؛ لأن ذلك يرجع إلى أفعال المسمين . فما أريد بالأسماء ههنا التسميات ، بل أريد الأسماء . والأسماء هي الألفاظ الموضوعة الدالة على المعاني المختلفة ، فلا حاجة إلى التعسف في التأويل .

وسواء قيل الاسم هو المسمى أو لم يقل . فهذا القدر يكفيك في كشف هذه المسألة لقلة جدواها ، وهي لا تستحق هذا الإطناب ، ولكن قصدنا بالشرح تعليم طريق التعريف لأمثال هذه المباحث لتستعمل في مسائل أهم من هذه المسألة ؛ فإن أكثر تطواف النظر في هذه المسألة حول الألفاظ دون المعاني .

الفصل الثانى

فى بيان الأسامى المتقاربة فى المعانى ، وأنها هل يجوز أن تكون مترادفة أم لابد أن تختلف مفهوماتها؟

فأقول : الخائضون فى شرح هذه الأسامى لم يتعرضوا لهذا الأمر ، ولم يستبعدوا أن يكون اسمان لا يدلان إلا على معنى واحد ، كالكبير والعظيم والقادر والمقتدر والخالق والبارئ ..

وهذا مما أستبعده غاية الاستبعاد مهما كان الاسمان من جملة التسعة والتسعين ؛ لأن الاسم لا يراد لحروفه ، بل لمعانيه، والأسامى المترادفة لا تختلف إلا حروفها .

وإنما فضيلة هذه الأسامى لما تحتها من المعانى ، فإذا خلا عن المعنى لم يبق إلا الألفاظ . والمعنى إذا دل عليه بألف اسم لم يكن له فضل على المعنى الذى يدل عليه باسم واحد.

فبعيد أن يكمل هذا العدد المحصور بتكرير الألفاظ على معنى واحد ، بل الأشبه أن يكون تحت كل لفظ خصوصى معنى .

فإذا رأينا لفظين متقاربين .. فلابد فيه من أحد أمرين :

أحدهما : أن لا يبين أن أحدهما خارج عن التسعة

والتسعين ، مثل الأحد ، والواحد . فإن الرواية المشهورة عن أبي هريرة .. ورد فيها الواحد ، وفي رواية أخرى ورد فيها الأحد بدل الواحد . فيكون مكمل العدد معنى التوحيد .. إما بلفظ الواحد أو بلفظ الأحد . فأما أن يقوما في تكميل العدد مقام اسمين والمعنى واحد .. فهو بعيد عندي جداً .

الثاني : أن نتكلف إظهار مزية لأحد اللفظين على الآخر ببيان اشتماله على دلالة لا يدل عليها الآخر . مثاله : لو ورد الغافر والغفور والغفار .. لم يكن بعيداً أن يعد هذه ثلاثة أسام ؛ لأن الغافر يدل على أصل المغفرة فقط . والغفور يدل على كثرة المغفرة بالإضافة إلى كثرة الذنوب.. حتى أن من لا يغفر إلا نوعًا واحداً من الذنوب ، فلا يقال له : الغفور . والغفار يشير إلى كثرة غفران الذنوب على سبيل التكرار .. أي يغفر الذنوب مرة بعد أخرى .. حتى أن من يغفر الذنوب جميعًا ، ولكن أول مرة ، ولا يغفر للعائد إلى الذنب مرة بعد أخرى ـ لم يستحق اسم الغفار .

وكذلك الغني والملك ؛ فإن الغني هو الذي لا يحتاج إلى شيء . والملك أيضًا لا يحتاج إلى شيء ، ولكنه يحتاج إليه كل شيء . فيكون الملك مفيداً معنى الغني وزيادة .

وكذلك العليم والخبير ؛ فإن العليم هو الذى يدل على العلم فقط . والخبير يدل على علمه بالأمور الباطنة.

وهذا القدر من التفاوت يخرج الأسماء من أن تكون مترادفة. وتكون من جنس السيف والمهند والصارم ، لا من جنس الليث والأسد .

فإن عجزنا فى بعض هذه الأسامى المتقاربة عن هذين المسلكين ، فينبغى أن نعتقد تفاوتًا بين معنى اللفظين . فإن عجزنا عن التنصيص على خصوص ما به الافتراق ، كالعظيم والكبير مثلا — فإنه يصعب علينا أن نذكر وجه الفرق بين معنييهما فى حق الله تعالى . ولكنا مع ذلك لا نشك فى أصل الافتراق ؛ ولذلك قال تعالى فى الحديث القدسى : «**الكبرياء ردائى ، والعظمة إزارى**»[1] . فرق بينهما فرقًا يدل على التفاوت .

وإن كان كل واحد من الرداء والإزار زينة للإنسان ، ولكن الرداء أشرف من الإزار . وكذلك جعل مفتاح الصلاة «الله أكبر» . ولم يقم عند ذوى الأفهام الناقدة «الله أعظم» مقامه .

---

(١) رواه أبو داود ، وابن ماجه ، وابن حبان ، من حديث أبى هريرة . وهو عند مسلم بلفظ : «الكبرياء رداؤه..» من حديث أبى هريرة وأبى سعيد .

وكذلك العرب فى استعمالها تفرق بين اللفظين ؛ إذ يستعمل الكبير حيث لا يستعمل العظيم . ولو كانا مترادفين لتواردا فى كل مقام تقول العرب : فلان أكبر سناً من فلان . ولا تقول أعظم سناً .

وكذلك الجليل غير الكبير والعظيم ؛ فإن الجلال يشير إلى صفات الشرف . ولذلك لا يقال : فلان أجلُّ سناً من فلان ، ويقال : أكبر سناً . ويقال : الفرس أعظم من الإنسان ، ولا يقال : أجلُّ من الإنسان .

فهذه الأسامى ، وإن كانت متقاربة المعانى .. فليست مترادفة. وعلى الجملة يبعد الترادف المحض فى الأسماء الداخلة فى التسعة والتسعين ؛ لأن الأسامى لا تراد لحروفها ومخارج أصواتها ، بل لمفهوماتها ومعانيها . فهذا أصل لابد من اعتقاده.

الفصل الثالث

فى الاسم الواحد الذى له معان مختلفة وهو مشترك بالإضافة إليها

كالمؤمن – مثلا فإنه قد يراد به التصديق ، وقد يشتق من الأمن ؛ ويكون المراد إفادة الأمن والأمان.

فهل يجوز أن يحمل كلا المعنيين حمل العموم على مسمياته ، كما يحمل العليم على العلم بالغيب والشهادة ، والظاهر والباطن ، وغير ذلك من المعلومات الكثيرة ؟

وهذا إذا نظر إليه من حيث اللغة ، فبعيد أن يحمل الاسم المشترك على جميع المسميات حمل العموم ؛ إذ العرب تطلق اسم الرجل وتريد به كل واحد من الرجال .. وهذا هو العموم . ولا تطلق اسم العين وتريد به عين الشمس والدينار ، وعين الميزان ، والعين المنفجرة من الماء ، والعين الناظرة أحد معانيه ، وتميز ذلك بالقرينة .

وقد حكى عن الشافعى[1] رحمه الله ، فى الأصول ، أنه

---

(١) محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع الهاشمى القرشى المطلبى ، أبو عبد الله : (١٥٠-٢٠٤هـ = ٧٦٧-٨٢٠م) أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة. له تصانيف كثيرة ، أشهرها كتاب «الأم» فى الفقه ، و «الرسالة» فى=

قال : الاسم المشترك يحمل على جميع مسمياته إذا ورد مطلقاً ما لم تدل قرينة على التخصيص.

وهذا وإن صح عنه فهو بعيد ، بل مطلق لفظ العين مبهم فى اللغة إلى أن تدل قرينة على التعيين .

فأما التعميم ، فربما خالف وضع الشرع فيه وضع اللسان . فنعم فيما تصرف الشرع فيه من الألفاظ ، فلا يبعد أن يكون من وضعه وتصرفه إطلاق اللفظ لإرادة جميع المعانى .

فيكون اسم المؤمن بالشرع محمولا على المصدق ، ومفيداً الأمن بوضع الشرع ، لا بوضع لغوىّ ؛ كما أن اسم الصلاة والصوم قد اختص بتصرف الشرع ووضعه ببعض أمور لا يقتضى وضع اللغة كذلك ، فهذا غير بعيد لو كان عليه دليل . ولكن لم يدل على أن الشرع قد غير الوضع فيه دليل ، والأغلب على ظنى أنه لم يغير .

وإن قال من المصنفين : إن الاسم الواحد من أسماء الله

= أصول الفقه ، منها نسخة كتبت سنة ٣٦٥هـ ، فى دار الكتب ، الأعلام(٦/٢٦) ، وتذكرة الحفاظ (١/٣٢٩) ، وتهذيب التهذيب (٩/٢٥) ، والوفيات (١/٤٤٧) ، وإرشاد الأريب (٦/٣٦٧-٣٩٨) ، وغاية النهاية (٩٥/٢) ، وصفة الصفوة (٢/١٤٠) ، وتاريخ بغداد (٢/٥٦-٧٣) ، وحلية الأولياء (٩/٦٣) ، والانتقاء (٦٦-١٠٣) .

تعالى إذا احتمل معانى ، ولم يدل العقل على إحالة شيء منها .. حمل على الجميع بطريق العموم ـ فقد أبعد فيه . نعم ، من المعانى ما يتقارب تقاربا يكاد يرجع الاختلاف فيه إلى الإضافات ، فيقرب شبهه من العموم والتعميم فيه أقرب .. كالسلام فإنه يحتمل أن يكون المراد به سلامته من العيب والنقص .. ويحتمل أن يكون المراد به سلامة الخلق به ومنه . فهذا وأمثاله أشبه بالعموم .

وإذا ثبت أن الميل الأظهر إلى منع التعميم ، فطلب التعيين لبعض المعانى لا يكون إلا بالاجتهاد .

فيكون الحامل للمجتهد على تعيين بعض المعانى :

إما أنه أليق كمفيد الأمَان ، فإنه أليق بالمدح فى حق الله تعالى من التصديق . فإن التصديق أليق بغيره ؛ إذ يجب على الكل الإيمان به والتصديق بكلامه ، فإن رتبة المصدَّق به فوق رتبة المصدِّق .

وإما أن يكون أحد المعنيين لا يؤدى إلى الترادف بين اسمين .. كحمل المهيمن على غير الرقيب ، فإنه أولى من الرقيب . فإنه قد ورد .. والترادف بعيد كما ذكرنا .

وإما أن يكون أحد المعنيين أظهر في التعارف وأسبق إلى الأفهام لشهرته ، أو أدل على الكمال والمدح .

فهذا وما يجرى مجراه ، ينبغى أن نعول عليه في بيان الأسامى ، ولا نذكر لكل اسم إلا معنى واحداً نراه أقرب ، ونضرب عما عداه صفحًا ، إلا إذا رأيناه مقارباً في الدرجة لما ذكرناه ، وأما تكثير الأقاويل المختلفة فيه - مع إنا لا نرى تعميم الألفاظ المشتركة - فلا نرى فيه فائدة .

* * * * *

الفصل الرابع

فى بيان أن كمال العبد وسعادته في التخلق بأخلاق الله تعالى والتحلى بمعانى صفاته وأسمائه بقدر ما يتصور فى حقه

اعلم أن من لم يكن له حظ من معانى أسماء الله تعالى إلا بأن يسمع لفظه ، ويفهم فى اللغة تفسيره ووصفه ويعتقد بالقلب وجود معناه فى الله تعالى ـ فهو مبخوس الحظ ـ نازل الدرجة ؛ ليس يحسن به أن يتبجح بما ناله .

فإن سماع اللفظ لا يستدعى إلا سلامة حاسة السمع التى بها يدرك الأصوات . وهذه رتبة يشارك البهيمة فيها .

وأما فهم وضعه فى اللغة ، فلا يستدعى إلا معرفته العربية . وهذه رتبة يشارك فيها الأديب اللغوى ، بل الغبى البدوى.

وأما اعتقاد ثبوت معناه لله تعالى من غير كشف ، فلا يستدعى إلا فهم معانى هذه الألفاظ والتصديق بها . وهذه رتبة يشارك فيها العامى ، بل الصبى.. فإنه بعد فهم الكلام إذا ألقى إليه هذه المعانى ـ تلقاها ، وتلقنها ، واعتقدها بقلبه ، وصمم عليها .

وهذه درجات أكثر العلماء ، فضلا عن غيرهم . ولا ينكر



ربانياً . أى قريباً من الرب تعالى ؛ فإنه يصير رفيقاً للملأ الأعلى من الملائكة ؛ فإنهم على بساط القرب . فمن ضرب إلى شبه من صفاتهم نال شيئا من قربهم بقدر ما نال من أوصافهم المقربة لهم إلى الحق تعالى .

فإن قلت : طلب القرب من الله تعالى بالصفات أمر غامض تكاد تشمئز القلوب عن قبوله والتصديق به ؛ فزده شرحاً تكسر به سورة إنكار المنكرين ؛ فإن هذه كالمنكر عند الأكثرين إن لم تكشف حقيقته.

فأقول : لا يخفى عليك ، ولا على من يزحزح قليلاً عن درجة عوام العلماء .. أن الموجودات منقسمة إلى كاملة وناقصة والكامل أشرف من الناقص . ومهما تفاوتت درجات الكمال ، واقتصر منتهى الكمال على واحد حتى لم يكن الكمال المطلق إلا له ، ولم يكن للموجودات الأُخر كمال مطلق ، بل كانت لها كمالات متفاوتة بالإضافة ، فأكملها أقرب لا محالة إلى الذى له الكمال المطلق . وأعنى قرباً بالرتبة والدرجة لا بالمكان.

ثم الموجودات منقسمة إلى حية وميتة . وتعلم أن الحى أشرف وأكمل من الميت ، وأن درجات الأحياء ثلاث درجات :

درجة الملائكة ، ودرجة الإنسان ، ودرجة البهائم .

ودرجة البهائم أسفل في نفس الحياة التي يمر بها شرفها ؛ لأن الحي هو الدراك الفعال . وفي إدراك البهيمة نقص ، وفي فعلها نقص . أما إدراكها ، فنقصانه أنه مقصور على الحواس . فإدراك الحواس قاصر ؛ لأنها لا تدرك الأشياء إلا بممارسة أو بقرب منها . فالحس معزول عن الإدراك إن لم يكن مماسة ولا قرب . فإن اللمس والذوق محتاجان إلى المماسة . والسمع والبصر والشم يحتاج إلى القرب . وكل موجود لا يتصور فيه مماسة وقرب ، فالحس معزول عن إدراكه في هذه الحال . وأما فعلها فهو أنه مقصور على مقتضى الشهوة والغضب ، لاباعث لها سواهما . وليس لها عقل يدعو إلى أفعال مخالفة لمقتضى الشهوة والغضب .

وأما الملك ، فدرجته أعلى الدرجات ؛ لأنه عبارة عن موجود لا يؤثر القرب والبعد في إدراكه ، بل يقتصر إدراكه على ما يتصور فيه القرب والبعد ؛ إذ القرب والبعد يتصور على الأجسام. والأجسام أخس أقسام الموجودات . ثم هو مقدس عن الشهوة والغضب ، فليست أفعاله بمقتضى الشهوة والغضب ، بل داعيه إلى الأفعال أمر أجل من الشهوة والغضب . وهو

طلب القرب إلى الله تعالى .

وأما الإنسان ، فإن درجته متوسطة بين الدرجتين . فكأنه متركب من بهيمة وملكية . والأغلب عليه فى بداية أمره البهيمة ؛ إذ ليس له – أولاً – من الإدراك إلا الحواس التى يحتاج فى الإدراك عليه بالآخرة .. نور العقل المتصرف فى ملكوت السموات والأرض من غير حاجة إلى حركة بالبدن وطلب قرب أو مماسة مع المدرك به ، بل مدركه الأمور المقدسة عن قبول القرب والبعد بالمكان .

وكذلك المستولى عليه أولاً شهوته وغضبه ، وبحسب مقتضاهما انبعاثه إلى أن يظهر فيه الرغبة فى طلب الكمال والنظر للعاقبة وعصيان مقتضى الشهوة والغضب . فإن غلب الشهوة والغضب حتى ملكهما وضعفا عن تحريكه وتسكينه – أخذ بذلك شبهاً من الملائكة .

وكذلك إن فطم نفسه عن الجمود على الخيالات والمحسوسات، وأنس بإدراك أمور تجل عن أن ينالها حس أو خيال– أخذ شبهاً آخر من الملائكة.

فإن خاصة الحياة الإدراك والعقل ، وإليهما يطرق النقصان والتوسط والكمال . ومهما اقتدى بالملائكة فى هاتين الخاصيتين كان أبعد عن البهيمة ، وأقرب إلى الملك . والملك قريب من الله تعالى ، والقريب من القريب قريب.

فإن قلت : فظاهر هذا الكلام يشير إلى إثبات مشابهة بين العبد وبين الله تعالى ؛ لأنه إذا تخلق بأخلاقه كان شبيهاً له . ومعلوم شرعاً وعقلاً أن الله تعالى «ليس كمثله شىء» ، وأنه لا يشبه شيئا ولا يشبهه شىء.

فأقول : مهما عرفت معنى المماثلة المنفية عن الله تعالى عرفت أنه لا مثيل له . ولا ينبغى أن تظن أن المشاركة فى كل وصف توجب المماثلة . أما ترى أن الضدين لا يتماثلان ، وبينهما غاية البعد الذى لا يتصور أن يكون بعد فوقه .. وهما متشاركان فى أوصاف كثيرة ؛ إذ السواد يشارك البياض فى كونه عرضا ، وفى كونه لوناً ، وفى كونه مدركاً بالبصر ، وأمور أخر سواها .

أفترى أن من قال : إن الله تعالى موجود لا فى محل ، وإنه سميع بصير ، عالم مديد متكلم حى ، قادر فاعل .. والإنسان أيضاً كذلك – فقد شبه وأثبت المثل ؟

هيهات! ليس الأمر كذلك ، ولو كان الأمر كذلك لكان الخلق كلهم مشبهة ؛ إذ لا أقل من إثبات المشاركة فى النوع والماهية ، فالفرس وإن كان بالغًا فى الكياسة لا يكون مثلا للإنسان ؛ لأنه مخالف له فى النوع ؛ وإنما يشابهه فى الكياسة التى هى عارضة خارجة عن الماهية المقومة للذات الإنسانية .

والخاصة الإلهية أنه الموجود الواجب الوجود بذاته ، التى عنها يوجد كل ما فى الإمكان وجوده على أحسن وجوه النظام والكمال . وهذه الخاصية لا يتصور فيها مشاركة ألبتة ، والمماثلة فيها لا تحصل فكون العبد رحيمًا صبورًا شكورًا لا يوجب المماثلة ؛ ككونه سميعًا ، بصيرًا ، عالمًا قادرًا ، حيًا فاعلاً .

بل أقول : الخاصة الإلهية ليست إلا لله تعالى ، ولا يعرفها إلا الله تعالى ، ولا يتصور أن يعرفها إلا هو أو من هو مثله . إذا لم يكن له مثل ، فلا يعرفها غيره . فإذن الحق ما قاله الجنيد[1] رحمه الله تعالى ، حيث قال : لا يعرف الله إلا الله

(١) الجنيد بن محمد بن الجنيد البغدادى الخزاز ، أبو القاسم : من العلماء الزهاد مولده ومنشؤه ووفاته ببغداد . قال ابن الأثير فى وصفه : إمام الدنيا فى زمانه . وفاته (٢٩٧هـ - ٩١٠م) الأعلام (٢/١٤١) ، وروضة الناظرين ، والكامل لابن الأثير، ووفيات الأعيان (١/١١٧) ، وحلية (١/٢٥٥) ، وصفة الصفوة =

تعالى . ولذلك لم يعط أجل خلقه سما حجبه ، فقال ﴿ سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الأَعْلَى ﴾ . فوالله ما عرف الله تعالى غير الله فى الدنيا والآخرة. وقيل لذى النون[1] ـ وقد أشرف على الموت ـ : ماذا تشتهى ؟

فقال : أن أعرفه قبل أن أموت ولو بلحظة .

وهذا الآن يشوش قلوب أكثر الضعفاء ، ويوهم عندهم القول بالنفى والتعطيل . وذلك لعجزهم عن فهم مثل هذا الكلام .

وأنا أقول : لو قال القائل : «لا أعرف إلا الله تعالى» كان صادقًا . ولو قال : «لا أعرف الله تعالى» لكان صادقًا . ومعلوم أن النفى والإثبات لا يصدقان معًا ، بل يتقاسمان الصدق

=(٢/٢٣٥) ، وتاريخ بغداد (٧/٢٤١) ، وطبقات السبكى (٢/٢٨-٣٧) ، وطبقات الحنابلة ٨٩ ، والمناوى (١/٢١٢) وفيه مجموعة من كلامه ، والشعرانى (١/٧٢) وهو فيه «الزجاج» وأن أباه كان يبيع الزجاج . وقيل : توفى سنة ٢٩٨ هـ .

(١) ذو النون المصرى ، ثوبان بن إبراهيم الإخميمى المصرى ، أبو الفياض ، وأبو الفيض : أحد الزهاد العباد المشهورين . كانت له فصاحة وحكمة وشعر . توفى سنة ٢٤٥ =٨٥٩م . طبقات الصوفية ، ووفيات الأعيان (١/١٠١) ، وميزان الاعتدال (١/٣٣١) ، ولسان الميزان (٢/٤٣٧) ، وحلية (٩/٣٣١) ، والشعرانى (١/٥٩) ، وتاريخ بغداد (٨/٣٩٣) ، والأعلام (٢/١٠٢) .

والكذب . فإن صدق النفي كذب الإثبات ، وبالعكس . ولكن إذا اختلف وجه الكلام تصور الصدق في القسمين ، وهو كما قال القائل لغيره : هل تعرف الصديق أبا بكر ؟ فقال : ما الصديق ممن يجهل ولا يعرف ، ولا يتصور في العالم من لا يعرفه مع ظهوره ، واشتهاره ، وانتشار اسمه ؛ فهل على المنابر إلا حديثه ؟ وهل في المساجد إلا ذكره ؟ وهل على الألسنة إلا ثناؤه ووصفه ؟ فكان هذا القائل صادقاً . ولو قيل لآخر : هل تعرفه ؟ فقال : ومن أنا حتى أعرف الصديق ؟! هيهات هيهات! لا يعرف الصدّيق إلا صدّيق هو مثله أو فوقه . ومن أين لي أن أدعي معرفته أو أطمع فيها ؟ وإنما مثلي يسمع اسمه أو صفته، فأما أن أدعي معرفته فذلك محال – فهو أيضا صادق ، وله وجه؛ وهو أقرب إلى التعظيم والاحترام .

وهكذا ينبغي أن يفهم قول من قال : «أعرف الله» ، وقول من قال : «لا أعرف الله تعالى».

بل لو عرضت خطاً منظوماً على عاقل ، وقلت : هل تعرف كاتبه ؟ فقال : لا ـ صدق . ولو قال : نعم ، كاتبه هو الإنسان الحي القادر ، السميع البصير ، السليم اليد ، العالم بصناعة الكتابة . فإذا عرفت كل هذا منه ، فكيف لا أعرفه – فهذا

أيضا صدق . ولكن الأحق والأصدق قوله : «لا أعرفه» ؛ فإنه في الحقيقة ما عرفه ، وإنما عرف احتياج الخط المنظوم إلى كاتب ، حي ، عالم ، قادر ، سميع ، بصير ، سليم اليد ، عالم بصناعة الكتابة ؛ ولم يعرف الكاتب نفسه .

وكذلك الخلق كلهم لم يعرفوا إلا احتياج هذا العالم المنظوم المحكم إلى صانع مدبر ، حي ، عالم ، قدير . وهذه المعرفة لها طرفان ، أحدهما : يتعلق بالعالم ، ومعلومه احتياجه إلى مدبر . والآخر : يتعلق بالله تعالى ، ومعلومه أسام مشتقة من صفات غير داخلة في حقيقة الذات وماهيتها .

فإنا قد بينا أنه إذا أشار المشير إلى شيء وقال : ما هو ؟ لم يكن ذكر الأسماء المشتقة جواباً أصلاً . فلو أشار إلى شخص حيوان فقال : ما هو ؟ فقيل : طويل ، أو أبيض ، أو قصير . أو أشار إلى ماء فقال : ما هو ؟ فقيل : هو بارد . أو أشار إلى نار وقال : ما هي ؟ فقال : هي حار . فكل ذلك ليس بجواب عن الماهية ألبتّة . والمعرفة بالشيء هي معرفة حقيقته . وماهيته ، لا معرفة الأسماء المشتقة . فإن قولنا : المعرفة بالشيء معرفة حقيقته . وماهية حار .. معناه : شيء مبهم له وصف الحرارة . وكذلك قولنا : عالم وقادر .. معناه : شيء مبهم له وصف

العلم والقدرة .

فإن قلت : فقولنا : إن الواجب الوجود الذى عنه وحده يوجد كل ما فى الإمكان وجوده ـ عبارة عن حقيقته ، وقد عرفنا هذا . فأقول : هيهات هيهات ! فإن قولنا : واجد الوجود – عبارة عن استغنائه عن العلة والفاعل، وهذه يرجع إلى سلب السبب عنه . وقولنا : يوجد عنه كل موجود – يرجع إلى إضافة الأفعال إلى الله تعالى . فإذا قيل لنا : ما هذا الشىء ؟ وقلنا : هو الفاعل – لم يكن جواباً . وإذا قلنا : هو الذى له علة – لم يكن جوابًا . فكيف بقولنا : هو الذى لا علة له . لأن كل ذلك نبأ عن غير ذاته ، وعن إضافة له إلى ذاته . إما لنفى أو إثبات . وكل ذلك فى أسماء وصفات وإضافات .

فإن قيل : فما السبيل إلى معرفته ؟

فأقول لو قال لنا صبى أو عنين : ما السبيل إلى معرفة لذة الوقاع وإدراك حقيقته ؟ قلنا : ها هنا سبيلان .. أحدهما : أن نصفه لك حتى تعرفه . والآخر : أن تصبر حتى تظهر فيك غريزة الشهوة ، ثم تباشر الوقاع حين تظهر فيك لذة الوقاع ؛ فتعرفه . وهذا السبيل الثانى هو السبيل المحقق المفضى إلى حقيقة المعرفة . فأما الأول ، فلا يفضى إلا إلى توهم . وتشبيهه

للشيء أن يسمى لذة . ومهما ظهرت الشهوة وذاق – علم قطعًا أنه لا يشبه حلاوة السكر . وأن ما كان توهمه لم يكن على الوجه الذى توهمه . نعم ، إن الذى كان قد سمع من اسمه وصفته وأنه لذيذ وطيب – كان صادقًا ، بل كان أصدق عليه منه على حلاوة السكر .

وكذلك لمعرفة الله سبيلان :

أحدهما : قاصر . والآخر مسدود .

وأما القاصر : فهو ذكر الأسماء والصفات . وطريقة .. التشبيه بما عرفناه من أنفسنا . فإنّا عرفنا أنفسنا قادرين ، عالمين، أحياء ، متكلمين . ثم سمعنا ذلك فى أوصاف الله ، وعرفناه بالدليل . ففهمنا قاصر كفهم العنين لذة الجماع بما يوصف له من لذة السكر . بل حياتنا وقدرتنا وعلمنا أبعد من حياة الله وقدرته وعلمه من حلاوة السكر ومن لذة الوقاع . بل لا مناسبة بين البعيدين.

وفائدة تعريف الله تعالى بهذه الأوصاف أيضا إيهام وتشبيه ومشاركة في الاسم بما لا يشبهه ؛ إذ غايتنا أن نمثل لذة الوقاع عنده بشيء من اللذات التى يدركها العنين ، كلذة

الطعام الحلو مثلا ؛ فنقول له : أما تعرف أن السكر لذيذ ، فإنك تجد عندما تتناوله حالة طيبة ، وتحس في نفسك راحة ؟ قال : نعم . قلنا : فالجماع أيضا كذلك.

أفترى أن هذا يفهمه حقيقة لذة الجماع كما هي حتى ينزل من معرفتها منزلة من ذاق تلك اللذة وأدركها ؟ هيهات!

إنما غاية هذا الوصف إيهام وتشبيه ومشاركة في الاسم : أما الإيهام فإنه يتوهم أن ذلك أمر طيب على الجملة ، وأما التشبيه فهو أنه شبهه بحلاوة السكر في الاسم . لكن يقطع التشبيه هاهنا بأن يقال : «ليس كمثله شيء» ؛ فهو حي لا كالأحياء، وقادر لا كالقادرين .. كما تقول : الوقاع لذة كالسكر، ولكن تلك اللذة لا تشبه هذه البتة ، ولكن تشاركها في الاسم .

فكأنا إذا عرفنا أن الله تعالى حي عالم قادر – فلم نعرف أولا إلا معنى أنفسنا ، ولم نعرفه إلا بأنفسنا ؛ إذ الأصم لا يتصور أن يفهم معنى قولنا : إن الله سميع . ولا الأكمه يفهم معنى قولنا : إنه بصير .

وكذلك إذا قال القائل : كيف يكون الله تعالى عالما بالأشياء ؟

فنقول له : كما تعلم أنت الأشياء .

فإذا قال : فكيف يكون قادراً؟

فنقول : كما تقدر أنت .

فلا يمكنه أن يفهم شيئاً إلا إذا كان فيه ما يناسبه . فيعلم أولا ما هو متصف به ، ثم يعلم غيره بالمقايسة إليه . فإذا كان لله تعالى وصف وخاصية ليس فينا ما يناسبه ويشاركه فى الاسم ولو مشاركة حلاوة السكر لذة الوقاع – لم يتصور فهمه ألبتة .

فما عرف أحد إلا نفسه ثم قايس بين صفات الله تعالى وبين صفات نفسه . وتعالت صفات الله تعالى وتقدست عن أن تشبه صفاتنا . فتكون هذه المعرفة قاصرة يغلب عليها الإيهام والتشبيه . فينبغى أن يقترن بها المعرفة بنفى المشابهة أصلا ، وبنفى أصل المناسبة مع المشاركة فى الاسم .

وأما السبيل الثانى المسدود : فهو أن ينتظر العبد أن تحصل له صفات الربوبية كلها حتى يصير ربًا . كما ينتظر الصبى أن يبلغ فيدرك تلك اللذة . وهذا السبيل مسدود ممتنع ؛ إذ يستحيل أن يحصل تلك الحقيقة لغير الله تعالى . وهذا هو السبيل فى

المعرفة المحققة ، لا غير . وهو مسدود قطعا إلا على الله تعالى وتقدس وحده .

فإذن يستحيل أن يعرف الله تعالى بالحقيقة غير الله تعالى ، بل أقول : يستحيل أن يعرف النبي إلا النبي . وأما من لا نبوة له، فلا يعرف من النبوة إلا اسمها ، وأنها خاصية موجودة للإنسان بها يفارق من ليس نبيًا . ولكن لا يعرف ماهية تلك الخاصة إلا النبي خاصة . فأما من ليس بنبي ، فلا يعرفها ألبتة، ولا يفهمها إلا بالتشبيه بصفات نفسه . بل أزيد ، فأقول : لا يعرف أحد حقيقة الموت ، وحقيقة الجنة ، وحقيقة النار ؛ إلا بعد الموت ودخول النار أو الجنة ؛ لأن الجنة عبارة عن أسباب ملذة . ولو فرضنا شخصاً لم يدرك قط لذة لم يمكنا أصلاً أن نفهمه الجنة تفهيماً يرغبه في طلبها .

والنار عبارة عن أسباب مؤلمة . ولو فرضنا شخصاً لم يقاس قط ألمًا لم يمكنا أن نفهمه النار . فإذا قاساها فهمناه إياها بالتشبيه بأشد ما قاساه وهي النار.

وكذلك إذا أدرك شيئاً من اللذات ، فغايتنا أن نفهمه الجنة بالتشبيه بأعظم ما ناله من اللذات .. وهي المطعم ، والمنكح ، والمنظر ، وما أشبه ذلك .

فإن كان فى الجنة لذة مخالفة لهذه اللذات ، فلا سبيل إلى تفهيمه أصلا إلا بالتشبيه بهذه اللذات ، كما ذكرنا فى تشبيه لذة الوقاع بحلاوة السكر .

ولذات الجنة أبعد من كل لذة أدركناها فى الدنيا .. من لذة الوقاع ، ومن لذة السكر . بل العبارة الصحيحة عنها أنها : «فيها ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر»[1] . فإن مثلناها بأطعمة قلنا مع ذلك : لا كهذه الأطعمة. وإن مثلناها بالوقاع قلنا : لا كالوقاع المعهود فى الدنيا .

فكيف يتعجب المتعجبون من قولنا : لم يحصل أهل الأرض والسماء معرفة من الله تعالى إلا على الصفات والأسماء .. ونحن نقول : لم يحصلوا من الجنة إلا على الأسماء والصفات . وكذلك فى كل ما سمع الإنسان اسمه وصفته وما ذاقه ، ولا أدركه ، ولا انتهى إليه ، ولا اتصف به .

فإن قلت : فما نهاية معرفة العارفين بالله تعالى ؟

فنقول : نهاية معرفة العارفين عجزهم عن المعرفة . ومعرفتهم

---

(١) من حديث لرسول الله ﷺ رواه الطبرانى فى الأوسط والكبير عن ابن عباس ، وأحد إسنادى الطبرانى فى الأوسط جيد.

بالحقيقة هى أنهم لا يعرفونه ، وأنهم لا يمكنهم ألبتة معرفته . فإنه يستحيل أن يعرف الله تعالى المعرفة الحقيقية المحيطة بكنه صفات الربوبية إلا الله تعالى . فإذا انكشف لهم ذلك انكشافا برهانيا ـ كما ذكرناه ـ فقد عرفوه إلى بلوغ المنتهى الذى يمكن فى حق الخلق من معرفته . وهو الذى أشار إليه الصديق الأكبر ، حيث قال : العجز عن درك الإدراك إدراك . بل هو الذى عناه سيد البشر صلوات الله تعالى عليه وسلامه ، حيث قال : «لا أحصى ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك[1]». ولم يرد أنه عرف منه ما لا يطاوعه لسانه فى العبارة عنه ، بل معناه : إنى لا أحيط بمحامدك وصفات إلهيتك ، وإنما أنت المحيط بها وحدك . فإذن لا يحظى مخلوق من ملاحظة حقيقة ذاته إلا بالحيرة والدهشة . وأما اتساع المعرفة فإنما تكون فى معرفة أسمائه وصفاته .

فإن قلت : فبماذا تتفاوت درجات الملائكة والأنبياء والأولياء فى معرفته إن كان لا يتصور معرفته ؟

فأقول : قد عرفت أن للمعرفة سبيلين :

(١) رواه مسلم ، وأبو داود ، والنسائى ، والترمذى ، وابن ماجة ، كلهم عن عائشة . وتمامه : «اللهم إنى أعوذ برضاك من سخطك ، وبمعافاتك من عقوبتك ، وأعوذ بك منك ، لا أحصى ثناء عليك ، أنت كما أثنيت على نفسك».

أحدهما : السبيل الحقيقي ، وذلك مسدود إلا في حق الله تعالى . فلا يهتز أحد من الخلق لنيله وإدراكه إلا ردته سبحات الجلال إلى الحيرة . ولا يشرئب أحد لملاحظته إلا غضت الدهشة طرفه .

وأما السبيل الثاني : وهو معرفة الأسماء والصفات ؛ فذلك مفتوح للخلق ، وفيه تتفاوت مراتبهم . فليس من يعلم أنه تعالى عالم قادر على الجملة كمن شاهد عجائب آياته في ملكوت السموات والأرض ، وخلق الأرواح والأجساد ؛ واطلع على بدائع المملكة ، وغرائب الصنعة . ممعناً في التفصيل ، ومستقصياً دقائق الحكمة، ومستوفياً لطائف التدبير ، ومتصفا بجميع الصفات الملكية المقربة من الله تعالى ، نائلا لتلك الصفات نيل اتصاف لها ، بل بينهما من البون البعيد ما لا يكاد يحصى ، وفي تفاصيل ذلك ومقاديره تتفاوت الأنبياء والأولياء .

ولن يصل إلى فهمك إلا بمثال . ولله المثل الأعلى . ولكنك تعلم أن العالم التقي الكامل مثلا مثل الشافعي رحمه الله ، يعرفه بواب داره ، ويعرفه المزني[1] تلميذه . فالبواب يعلم

(1) إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل ، أبو إبراهيم المزني : (١٧٥-٢٦٤هـ =

أنه عالم بالشرع ، ومصنف فيه ، ويرشد خلق الله تعالى إليه على الجملة . والمزني يعرفه ، لا كمعرفة البواب ، بل يعرفه معرفة محيطة بتفاصيل صفاته ومعلوماته[1] .

بل العالم الذى يحسن عشرة أنواع من العلوم ، لا يعرفه بالحقيقة تلميذه الذى لم يحصل إلا نوعاً واحداً ؛ فضلا عن خادمه الذى لم يحصل شيئاً من علومه . بل الذى حصل علماً واحداً إنما عرف بالتحقيق عشره إن ساواه فى ذلك العلم حتى لم يقصر عنه . فإن قصر عنه ، فليس يعرف بالحقيقة ما قصر عنه إلا بالاسم وإيهام الجملة . وهو أنه يعرف أنه يعلم شيئاً سوى ما علمه .

فكذلك تفاوت الخلق فى معرفة الله تعالى ؛ فبقدر ما انكشف لهم من معلومات الله تعالى ، وعجائب مقدوراته ،

=(٧٩١-٨٧٨م) من أهل مصر . كان زاهدا عالمًا مجتهداً قوى الحجة . قال الشافعى : المزني ناصر مذهبي . وقال فى قوة حجته : لو ناظر الشيطان لغلبه ! الأعلام (٣٢٩/١) ، ووفيات الأعيان (٧١/١) ، والانتقاء (١١٠) ، وفقه الشافعية(٢٥٧) .

(١) جدير بالذكر أن الإمام الغزالى رحمه الله على مذهب الإمام الشافعى ، وله مصنفات عديدة فى مذهبه ، منها «الوسيط» الذى يعد أحد الكتب التى عليها مدار الفقه الشافعى ، وقد اختصره الإمام الغزالى فى «الوجيز» الذى هو مختصر للوسيط مع زيادات عليه .

وبدائع آياته فى الدنيا والآخرة ، والملك والملكوت .. تزداد معرفتهم بالله تعالى ، وتقرب معرفتهم من معرفة الحقيقة .

فإن قلت : فإذا لم يعرفوا حقيقة الذات ، واستحال معرفتها ؛ فهل عرفوا الأسماء والصفات معرفة تامة حقيقة ؟

قلنا : هيهات ذلك أيضاً لا يعرفه بالكمال والحقيقة إلا الله تعالى ؛ لأنا إذا علمنا أن ذاتاً عالمة فقد علمنا شيئا مبهماً لا ندرى حقيقته ، لكن ندرى أن له صفة العلم . فإن كانت صفة العلم معلومة لنا حقيقة كان علمنا بأنه عالم علماً تاماً بحقيقة هذه الصفة ، وإلا فلا . ولا يعرف أحد حقيقة علم الله إلا من له مثل علمه ، وليس ذلك إلا له ؛ فلا يعرفه أحد سواه. وإنما يعرفه غيره بالشبه بعلم نفسه ، كما أوردنا من مثال التشبيه بالسكر . وعلم الله تعالى لا يشبه علم الخلق ألبتة ، فلا يكون معرفة الخلق به معرفة تامة حقيقية ، بل إلهامية تشبيهية.

ولا تتعجبن من هذا ؛ فإنى أقول : لا يعرف الساحر إلا الساحر نفسه ، أو ساحر ، فوقه ، أو مثله . فأما من لا يعرف السحر وحقيقته وماهيته لا يعرف من الساحر إلا اسمه ، ويعرف أن له علمًا وخاصية ولايدرى ماذلك العلم ؛ إذ لا يدرى معلومه ، ولايدرى ما تلك الخاصية .

نعم يدرى أن تلك الخاصية ، وإن كانت مبهمة ، فهى من جنس المعلوم ، وثمرتها تغيير القلوب ، وتبديل أوصاف الأعيان، والتفريق بين الأزواج . وهذا بمعزل عن معرفة حقيقته .

ومن لم يعرف حقيقة السحر لا يعرف حقيقة الساحر ؛ لأن الساحر من له خاصية السحر . وحاصل اسم الساحر أنه اسم مشتق من تلك الصفة ، إن كانت مجهولة فهو مجهول ، وإن كانت معلومة فهو معلوم . والمعلوم من السحر لغير الساحر وصف عام بعيد عن الماهية ، وهو أنه من جنس العلوم ؛ فإن اسم العلم ينطبق عليه .

فكذلك الحاصل عندنا من قدرة الله تعالى أنه وصف .. ثمرته وأثره وجود الأشياء . وينطلق عليه اسم القدرة ؛ لأنه يناسب قدرتنا مناسبة لذة الوقاع لذة السكر . وهذا كله بمعزل عن حقيقة تلك القدرة . نعم كلما ازداد العبد إحاطة بتفاصيل المقدرات ، وعجائب الصنع فى ملكوت السموات - كان حظه من معرفة صفة القدرة أوفر ؛ لأن الثمرة تدل على المثمر . كما إنه إذا ازداد التلميذ إحاطة بتفاصيل علوم الأستاذ وتصانيفه - كانت معرفته له أكمل ، واستعظامه له أتم .

فإن هذا يرجع إلى تفاوت معرفة العارفين . ويتطرق إلى

تفاوت لا يتناهى ؛ لأن مالا يقدر الآدمي على معرفته من معلومات الله لا نهاية له ، وما يقدر عليه أيضاً لا نهاية له . وإن كان ما يدخل في الوجود منه متناهياً ، ولكن مقدور الآدمي في العلوم لا نهاية له . نعم الخارج إلى الوجود متفاوت في الكثرة والقلة ، وبه يظهر تفاوت الناس في المعرفة ، وهو كالتفاوت بينهم في القدرة الحاصلة لهم بالغنى بالمال . فمن واحد يملك الدانق والدرهم ، ومن آخر يملك آلافًا . فكذلك العلوم . بل التفاوت في العلوم أعظم ؛ لأن المعلومات لا نهاية لها ، وأعيان الأموال أجسام ، والأجسام متناهية لا يتصور أن تنتفي النهاية عنها .

فإذن قد عرفت كيف تتفاوت الخلق في بحار معرفة الله ، وأن ذلك لا نهاية له . وعرفت أن من قال : لا يعرف الله إلا الله ـ فقد صدق . ومن قال : لا أعرف إلا الله ـ فقد صدق ؛ فإنه ليس في الوجود إلا الله وأفعاله . فإذا نظر إلى أفعاله من حيث هي أفعاله ، وكان مقصور النظر عليها ؛ أو لم يرها من حيث هي سماء أو أرض أو شجر ، بل هي من حيث إنها صنعه ـ فلم تتجاوز معرفته حضرة الربوبية . فيمكنه أن يقول : ما أعرف إلا الله ، وما أرى إلا الله. ولو تصور شخص لا يرى

إلا الشمس ونورها المنتشر فى الآفاق .. يصح منه أن يقول : ما أرى إلا الشمس . فإن النور الفائض منها هو من جملتها ليس خارجًا عنها . فكل ما فى الوجود نور من أنوار القدرة الأزلية ، وأثر من آثارها . وكما أن الشمس شعاع النور والفائض على كل مستنير . فكذلك المعنى الذى قصرت العبارة عنه يعبر عنه بالقدرة الأزلية للضرورة هى بتنوع الوجود الفائض على كل موجود . فليس فى الوجود إلا الله . فيجوز أن يقول العارف : لا أعرف إلا الله .

ومن العجائب أن يقول : لا أعرف إلا الله . ويكون صادقًا . ويقول : لا أعرف الله . ويكون أيضًا صادقًا ! ولكن ذلك بوجه، وهذا بوجه . ولو كذبت المتناقضات إذا اختلفت وجود الاعتبارات لما صدق قوله تعالى ﴿ **وما رميت إذ رميت ولكن الله رمىٰ** ﴾ [**الأنفال** : ١٧] . ولكنه صادق لأن الرامى باعتبارين : هو منسوب إلى العبد بأحدهما ، ومنسوب إلى الرب بالثانى؛ فلا تناقض فيه .

ولنقبض ههنا عنان البيان ؛ فقد خضنا لجة بحر لا ساحل له. وأمثال هذه الأسرار لا ينبغى أن تبتذل بإيداعها الكتب . وإذا جاء هنا عرضها غير مقصود ، فلنكف عنه ؛ ولنرجع إلى شرح معانى أسماء الله الحسنى على التفصيل .



الفن الثانى
فى المقاصد والغايات

وفيه فصول ثلاثة :

. الفصل الأول : فى شرح معانى أسماء الله التسعة والتسعين .

. الفصل الثانى : فى المقاصد والغايات .

. الفصل الثالث : فى بيان كيفية رجوع ذلك كله إلى ذات واحدة على مذهب المعتزلة والفلاسفة .

الفصل الأول

فى شرح معانى أسماء الله التسعة والتسعين

وهى التى اشتملت عليها رواية أبى هريرة ؛ إذا قال : قال رسول الله ﷺ :

«إن لله تسعة وتسعين اسمًا : مائة إلا واحدًا . إنه وتر يحب الوتر . من أحصاها دخل الجنة : هو الله الذى لا إله إلا هو الرحمن . الرحيم. المَلك . القُدوس . السلام . المُؤْمن. المهيمن . العزيز . الجبار . المتكبر . الخالق . البارئ . المصور. الغفار. القهار . الوهاب . الرزاق . الفتاح . العليم . القابض . الباسط. الخافض . الرافع . المعز . المُذلّ . السميع . البصير . الحكَم. العدل . اللطيف . الخبير . الحَليم . العظيم . الغفور . الشكور . العلى . الكبير . الحفيظ . المُقيت . الحسيب . الجليل . الكريم. الرقيب . المجيب. الواسع . الحكيم . الودود . المجيد . الباعث . الشهيد . الحق . الوكيل . القوى . المتين . الولى . الحميد . المُحصى . المُبدئ .المعيد . المحيى . المميت . الحى . القيوم . الواجد . الماجد . الواحد . الصمد . القادر. المقتدر . المقدِّم . المؤخِّر . الأول . الآخر . الظاهر . الباطن . الوالى . المتعَال . البَرُّ . التواب . المنتقَم . العَفُوُّ . الرءوف.

مالك الملك . ذو الجلال والإكرام. المُقْسِط . الجامع . الغنى . المغنى . المانع . الضار . النافع . النور . الهادى . البديع . الباقى . الوارث . الرشيد . الصبور»[1] .

الله جل جلاله

قوله : «الله» .. هو اسم للموجود الحق الجامع لصفات الإلهية . المنعوت بنعوت الربوبية، المنفرد بالوجود الحقيقى ؛ فإن كل موجود سواه غير مستحق للوجود

---

(١) رواه الترمذى ، وابن حبان في صحيحه ، والحاكم فى مستدركه ، والبيهقى فى شعب الإيمان ، كلهم عن أبى هريرة . قال أبو عيسى الترمذى : هذا حديث غريب ، حدثنا به غير واحد عن صفوان بن صالح ، ولا نعرفه إلا من حديث صفوان بن صالح وهو ثقة عند أهل الحديث.

وقد روى هذا الحديث من غير وجه عن أبى هريرة عن النبى ﷺ ، ولا نعلم من الروايات له إسناد صحيح ذكر الأسماء إلا فى هذا الحديث.

وقد روى آدم بن إياس هذا الحديث بإسناد غير هذا عن أبى هريرة عن النبى ﷺ وذكر فيه الأسماء وليس له إسناد صحيح . الترمذى (٥/٥٣١-٥٣٢)، الحلبى .

وقال فى الزوائد : لم يخرج أحد من الأئمة الستة عدد أسماء الله الحسنى من هذا الوجه ولا من غيره غير ابن ماجه والترمذى ، مع تقديم وتأخير . وطريق الترمذى أصح شىء فى الباب . قال : وإسناد طريق ابن ماجه ضعيف ، لضعف عبد الملك بن محمد .

وقد تتبع الحافظ العلامة ابن حجر العسقلانى هذا الحديث تتبعاً واسع النطاق سنداً ومتناً فى كتابه الجليل «فتح البارى بشرح صحيح البخارى» ، الجزء الثالث والعشرين ، ص٢٥١-٢٦٨ ، طبعة الكليات الأزهرية . فمن شاء ، فليرجع إليه؛ فإنه مفيد جداً .

بذاته . وإن ما استفاد الوجود منه فهو من حيث ذاته هالك ومن جهته التي تليه موجود هالك إلا وجهه . والأشبه أنه جاء في الدلالة على هذا المعنى مجرى الأسماء الأعلام . وكل ما ذكر في اشتقاقه وتصريفه تعسف وتكلف .

[فائدة] : اعلم أن هذا الاسم أعظم الأسماء التسعة والتسعين ؛ لأنه دال على الذات الجامعة لصفات الإلهية كلها حتى لا يشذ منها شيء.

وسائر الأسماء لا تدل آحادها إلا على آحاد المعاني .. من علم أو قدرة أو فعل أو غيره . ولأنه أخص الأسماء ؛ إذ لا يطلقه أحد على غيره لا حقيقة ولا مجازاً ، وسائر الأسماء قد تسمى بها غيره .. كالقادر والعليم والرحيم وغيره . فلهذين الوجهين يشبه أن يكون هذا الاسم أعظم هذه الأسماء .

[دقيقة] : معاني سائر الأسماء يتصور أن يتصف العبد بشيء منها ، حتى ينطلق عليه الاسم .. كالحليم والعليم والحكيم والصبور والشكور وغيره . وإن كان إطلاق الاسم عليه على وجه آخر يباين إطلاقه على الله . وأما معنى هذا الاسم فخاص خصوصاً لا يتصور فيه مشاركة لا بالمجاز ولا بالحقيقة. ولأجل هذا الخصوص يوصف سائر الأسماء بأنه اسم الله ، ﷻ

ويعرف بالإضافة إليه ؛ فيقال : الصبور والشكور والجبار والملك من أسماء الله . ولا يقال : الله من أسماء الصبور والشكور ؛ لأن ذلك من حيث هو أدل على كنه المعانى الإلهية وأخص بها فكان أشهر وأظهر فاستغنى عن التعريف بغيره وعرف غيره بالإضافة إليه .

[تنبيه] : ينبغى أن يكون حظ العبد من هذا الاسم التأله . وأعنى به أن يكون مستغرق القلب والهمة بالله تعالى ، لا يرى غيره ، ولا يتلفت إلى سواه ، ولا يرجو ولا يخاف إلا إياه . وكيف لا يكون كذلك وقد فهم من هذا الاسم أنه الموجود الحقيقى الحق وكل ما سواه فإنه هالك وباطل إلا به ؟! فيرى أولا نفسه أول هالك وباطل كما رآه رسول الله ﷺ حيث قال: **«أصدق كلمة قالها الشاعر كلمة لبيد : ألا كل شىء ما خلا الله باطل»**[1] .

الرَّحْمٰنُ الرَّحِيمُ

اسمان مشتقان من الرحمة . والرحمة تستدعى مرحومًا ، ولا مرحوم إلا وهو محتاج ، وهو الذى ينقضى به حاجة المحتاج من غير قصد وإرادة وعناية ؛ فالمحتاج لا

(١) رواه البخارى ، ومسلم ، وابن ماجه ، عن أبى هريرة رضى الله عنه .

الرحمن الرحيم

يسمى رحيماً . والذى يريد قضاء حاجة ولا يقضيها .. فإن كان قادراً على قضائها لا يسمى رحيماً ؛ إذ لو تمت الإرادة لوفَّى بها . وإن كان عاجزاً، فقد يسمى رحيماً باعتبار ما اعتوره من الرقة ، ولكنه ناقص.

وإنما الرحمة التامة إضافة الخير على المحتاجين، وإرادته لهم؛ عناية بهم . والرحمة العامة هي التى تتناول المستحق وغير المستحق . ورحمة الله تامة عامة . أما تمامها : فمن حيث أراد قضاء حاجات المحتاجين وقضاها . وأما عمومها : فمن حيث شمولها المستحق وغير المستحق، وعم الدنيا والآخرة ، وتناول الضرورات والحاجات والمزايا الخارجية عنها ؛ فهو الرحيم المطلق حقاً .

[دقيقة] : الرحمة لا تخلو عن رقة مؤلمة تعترى الرحيم فتحركه إلى قضاء حاجة المرحوم . والرب تعالى منزه عنها . فلعلك تظن أن ذلك نقصان فى معنى الرحمة ، فاعلم أن ذلك كمال ، وليس بنقصان فى معنى الرحمة .

أما أنه ليس بنقصان : فمن حيث إن كمال الرحمة بكمال ثمرتها . ومهما قضيت حاجة المحتاج بكمالها لم يكن للمرحوم حظ فى تألم الراحم وتفجعه . وإنما تألم الراحم

لضعف نفسه ونقصانها ، ولا يزيد ضعفها في غرض المحتاج شيئا بعد أن قضيت كمال حاجته .

وأما أنه كمال في معنى الرحمة : فهو أن الرحيم من رقة وتألم يكاد يقصد بفعله دفع الرقة عن نفسه ؛ فيكون قد نظر لنفسه ، وسعى في غرض نفسه . وذلك ينقص عن كمال معنى الرحمة . بل كمال الرحمة أن يكون نظر إلى مرحوم لأجل المرحوم ، لا لأجل الاستراحة من ألم الرقة.

فائدة : الرحمن أخص من الرحيم ؛ ولذلك لا يسمى به غير الله ، والرحيم قد يطلق علي غيره . فهو من هذا الوجه قريب من اسم الله الجاري مجرى العلَم ، وإن كان هذا مشتقاً من الرحمة قطعًا . ولذلك جمع الله بينهما فقال : ﴿**قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى**﴾[1] .

فلزم من هذا الوجه ، ومن حيث منعنا الترادف في الأسماء المحصاة – أن يفرق بين معنى الاسمين . فبالحرى أن يكون المفهوم من الرحمن نوعا من الرحمة هي أبعد من مقدورات العباد ، وهي ما يتعلق بالسعادة الآخروية . فالرحمن هو

---

(١) الإسراء: ١١٠ .

العطوف على العباد بالإيجاد أولاً ، وبالهداية إلى الإيمان وأسباب السعادة ثانيا ، والإسعاد في الآخرة ثالثا ، والإنعام بالنظر إلى وجهه الكريم رابعاً .

تنبيه : حظ العبد من اسم الرحمن : أن يرحم عباد الله تعالى الغافلين ، فيصرفهم عن طريق الغفلة إلى الله بالوعظ والنصح بطريق اللطف دون العنف ، وأن ينظر إلى العصاة بعين الرحمة لا بعين الإيذاء ، وأن يكون كل معصية تجرى في العالم كمعصية له في نفسه ؛ فلا يألو جهداً في إزالتها بقدر وسعه رحمة لذلك العاصي أن يتعرض لسخط الله تعالى ويستحق البعد عن جواره .

وحظه من اسم الرحيم : أن لايدع فاقة لمحتاج إلا يسدها بقدر طاقته ولا يترك فقيراً في جواره وبلده إلا ويقوم بتعهده ودفع فقره ؛ إما بماله ، أو جاهه ، أو السعي في حقه بالشفاعة إلى غيره . فإن عجز عن جميع ذلك ، فيعينه بالدعاء وإظهار الحزن لسبب حاجته رقة عليه وعطفاً ؛ حتى كأنه مساهم له في ضره وحاجته .

سؤال وجوابه :

لعلك تقول : ما معنى كونه تعالى رحيمًا ، وكونه تعالى

الرحمن الرحيم

أرحم الراحمين ، والرحيم لا يرى مبتلى ولا مضروراً ومعذباً ومريضًا وهو يقدر على إماطة ما بهم إلا ويبادر إلى إماطته . والرب تعالى قادر على كفاية كل بلية ، ودفع كل فقر ، وإماطة كل مرض ، وإزالة كل ضرر . والدنيا طافحة بالأمراض والمحن والبلايا ، وهو قادر على إزالة جميعها ، وتارك عباده ممتحنين بالرزايا والمحن ؟

فجوابك : أن الطفل الصغير ، قد ترق له أمه فتمنعه عن الحجامة ، والأب العاقل يحمله عليها قهراً . والجاهل يظن أن الرحيم هي الأم دون الأب . والعاقل يعلم أن إيلام الأب إياه بالحجامة من كمال رحمته وعطفه وتمام شفقته ، وأن الأم عدو فى صورة صديق ، وأن الألم القليل إذا كان سببًا للذة الكثيرة لم يكن شراً ، بل كان خيراً .

والرحيم يريد الخير للمرحوم لا محالة ، وليس فى الوجود شر إلا وفى ضمنه خير ، لو رفع ذلك الشر لبطل الخير الذى فى ضمنه ، وحصل ببطلانه شر أعظم من الشر الذى يتضمنه . فاليد المتآكلة قطعها شر فى الظاهر ، وفى ضمنها خير جزيل ، هو سلامة البدن . ولو ترك قطع اليد لحصل هلاك البدن ، ولكان الشر أعظم . وقطع اليد لأجل سلامة البدن شر فى

ضمنه خير . ولكن المراد الأول السابق إلى نظر القاطع السلامة التي هي خير محض . ثم لما كان السبيل قطع اليد لأجله ، وكانت السلامة مطلوبة لذاتها أولاً ، والقطع مطلوباً لغيره ثانياً لا لذاته .. فهما داخلان تحت الإرادة ، ولكن أحدهما مراد لذاته والآخر مراد لغيره . والمراد لذاته قبل المراد لغيره ؛ ولأجله قال تعالى [في الحديث] : «**رحمتي سبقت غضبي**»[1] فغضبه إرادته للشر ، والشر بإرادته . ورحمته إرادته للخير ، والخير بإرادته . ولكن أراد الخير للخير نفسه ، وأراد الشر لا لذاته ولكن لما في ضمنه من الخير . والخير مقتضى بالذات والشر مقتضى لغيره . وكلٌّ مقدر ، وليس في ذلك ما ينافي الرحمة أصلاً .

فالآن إن خطر لك نوع من الشر لا ترى تحته خيراً ، أو خطر لك أنه كان تحصيل ذلك الخير ممكناً لا في ضمن الشر — فاتهم عقلك القاصر في أحد الخاطرين :

أما في قولك : إن هذا الشر لا خير تحته ـ فإن هذا مما تقصر

(١) تمامه : عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : «لما خلق الله الخلق كتب في كتاب فهو عنده فوق العرش : إن رحمتي سبقت غضبي» . أخرجه الشيخان . وعند البخاري رحمه الله في أخرى : «إن رحمتي غلبت غضبي» . وعند الشيخين والترمذي في أخرى : «تغلب غضبي» .

العقول عن معرفته . ولعلك فيه مثل الصبى الذى يرى الحجامة شراً محضاً ؛ لأنه ينظر إلى خصوص المقتول ؛ لأنه فى حقه شر محض ، ويذهل عن الخير العام الحاصل للناس كافة ، ولا يدرى أن التوصل بالشر الخاص إلى الخير العام خير محض ، ولا ينبغى للخير أن يهمله .

أو اتهم عقلك فى الخاطر الثانى و هو قولك : إن تحصيل ذلك لا فى ضمن ذلك الشر ممكن . فإن هذا أيضًا دقيق غامض . فليس كل محال وممكن مما يدرك إمكانه واستحالته بالبديهة ولا بالنظر القريب . بل عرف ذلك بنظر غامض دقيق يقصر عنه الأكثرون .

فاتهم عقلك في هذين الطرفين . ولا تشكن أصلاً فى أنه أرحم الراحمين ، وأنه سبقت رحمته غضبه ، ولا تسترب[1] فى أن مريد الشر للشر لا للخير غير مستحق لاسم الرحمة .

وتحت كشف هذا الغطاء عن هذا السر الذى منع الشر من إفشائه ؛ فاقنع بالإيمان ، ولا تطمع فىّ إلى إفشاء . ولقد نبهت بالرمز والإيمان إن كنت من أهله . فتأمل : شعر :

لقد أسمعت لو ناديت حيًا ولكن لا حياة لمن تنادى

---

(١) أى لا تداخلك الريبة والشك - طرفة عين - فى ذلك .

هذا حكم الأكثرين . وأما أنت أيها الأخ المقصود بالشرح فلا أظنك إلا مستبصراً بسر الله فى القدر ، مستغنياً عن هذه التحويمات والتنبيهات .

الرحمن الرحيم

الملِكُ

هو الذى يستغنى فى ذاته وصفاته عن كل موجود ، بل لا يستغنى عنه شىء فى شىء : لا فى ذاته ، ولا فى صفاته ، ولا فى وجوده ، ولا فى بقائه . بل كل شىء فوجوده منه أو مما هو منه . وكل شىء سواه فهو له مملوك فى ذاته وصفاته . وهو مستغن عن كل شىء .

فهذا هو الملك المطلق ..

[تنبيه] العبد لا يتصور أن يكون ملكاً مطلقاً ؛ فإنه لا يستغنى عن كل شىء ؛ فإنه أبداً فقير إلى الله تعالى وإن استغنى عمن سواه . ولا يتصور أن يحتاج إليه كل شىء ، بل يستغنى عنه أكثر الموجودات.

ولكن لما تصور أن يستغنى عن بعض الأشياء ، ولا يستغنى عن بعض الأشياء – كان له شوب فى الملك.

فالملك من العباد هو الذى لا يملك إلا الله ، بل يستغنى

عن كل شيء سوى الله . وهو مع ذلك يملك مملكته بحيث يطيعه فيها جنوده ورعاياه . وإنما مملكته الخاصة به : قلبه ، وقالبه . وجنده : شهوته ، وغضبه وهواه .ورعيته : لسانه ، وعيناه ، ويداه ، وسائر أعضائه . فإذا ملكها ولم تملكه ، وأطاعته ولم يطعها ؛ فقد نال درجة الملك فى عالمه.

فإن انضم إليه استغناؤه عن كل الناس ، واحتاج الناس كلهم إليه فى حياتهم العاجلة والآجلة — فهو الملك فى العالم الأرضى . وتلك رتبة الأنبياء عليهم السلام ؛ فإنهم استغنوا فى الهداية إلى الحياة الآخرة عن كل أحد إلا عن الله ، واحتاج إليه كل أحد . يليهم فى هذا الملك العلماء الذين هم ورثة الأنبياء . وإنما ملكهم بقدر قدرتهم على إرشاد العباد ، واستغنائهم عن الاسترشاد .

وبهذه الصفات يقرب العبد من الملائكة فى الصفات ، ويتقرب إلى الله تعالى بها . وهذا الملك عطية للعبد من الملك الحق الذى لا مثوبة فى ملكه .

ولقد صدق بعض العارفين لما قال له بعض الأمراء : سلنى حاجتك . حيث قال : أولى تقول ولى عبدان هما سيداك ؟! قال : ومن هما ؟ قال : الحرص والهوى ؛ فقد غلبتهما

الملك

وغلباك ، وملكتهما وملكاك .

وقال بعضهم لبعض الشيوخ : أوصنى . فقال له : كن ملكاً فى الدنيا وملكاً فى الآخرة . فقال : وكيف ؟ فقال : معناه اقطع طمعك وشهوتك عند الدنيا تكن ملكاً فى الدنيا والآخرة ؛ فإن الملك فى الحرية والاستغناء.

القُدُّوسُ

هو المنزه عن كل وصف يدركـــه الحس ، أو يتصوره خيال ، أو يسبق إليه وهم ، أو يختلج به ضمير ، أو يقضى به تفكير .

ولست أقول : منزه عن العيوب والنقائص . فإن ذكر ذلك يكاد يقـــرب من ترك الأدب ؛ فليس من الأدب أن يقـــول القائل :ملك البلد ليس بحائك ولاحجام . فإن نفى الوجود يكاد يوهم إمكان الوجود . وفى ذلك الإيهام نقص .

بل أقول : القدوس هو المنزه عن كل وصف من أوصاف الكمال الذى يظنه أكثر الخلق ؛ لأنهم أولا نظروا إلى أنفسهم وعرفوا صفاتهم وأدركوا انقسامها إلى ما هو كمال ولكنه فى حقهم مثل : علمهم ، وقدرتهم ، وسمعهم ، وبصرهم ،

وكلامهم ، وإرادتهم ، واختيارهم . ووضعوا هذه الألفاظ بإزاء هذه المعانى ، وقالوا : إن هذه أسماء الكمال . وإلى ما هو نقص فى حقهم، مثل : جهلهم ، وعجزهم ، وعماهم ، وصممهم ، وخرسهم . فوضعوا بإزاء هذه المعانى هذه الألفاظ. ثم كان غايتهم فى الثناء على الله تعالى ووصفه أن وصفوه بما هو أوصاف كما لهم من علم وقدرة وسمع وبصر وكلام ، وأن نفوا عنه أوصاف نقصهم . وهو منزه عن أوصاف كمالهم، كما أنه منزه عن أوصاف نقصهم . بل كل صفة تتصور للخلق فهو منزه مقدس عنها وعما يشبهها ويماثلها . ولولا ورود الرخصة والأدب بإطلاقها لم يجز إطلاق أكثرها . وقد فهمت هذا فى الفصل الرابع من فصول المقدمات فلا حاجة للإعادة.

تنبيه : قدس العبد فى أن ينزه إرادته وعلمه :

أما علمه : فينزهه عن المتخيلات والمحسوسات والموهومات وكل ما يشارك فيه البهائم من الإلهية والإدراكات . بل يكون تردد نظره وتطواف علمه حول الأمور الأزلية المنزهة عن أن تقرب فتدرك بالحس أو تبعد فتغيب عن الحس ، بل يصير متجرداً فى نفسه عن المحسوسات والمتخيلات كلها . ويقتنى من

العلوم ما لو سلب آلة حسه وتخيله بقى ريان بالعلوم الشريفة الكلية الإلهية المتعلقة بالمعلومات الأزلية الأبدية دون الشخصيات المتغيرة المستحيلة .

وأما إرادته : فينزهها عن أن تدور حول الحظوظ البشرية التى ترجع إلى لذة الشهوة ، والغضب ، ومتعة الطعام ، والمنكح ، والملبس ، والملمس ، والمنظر ، ومالا يصل إليه من اللذات إلا بواسطة الحس والقلب . بل لا يريد إلا الله ، ولا يبقى له حظ إلا فى الله. ولا يكون له شوق إلا إلى لقاء الله ، ولا فرح إلا بالقرب من الله. ولو عرضت عليه الجنة وما فيها من النعيم ـ لم يلفت همته إليها ، ولم يقنع من الدار إلا برب الدار.

وعلى الجملة الإدراكات الحسية والخيالية تشارك البهائم فيها ؛ فينبغى أن يترقى عنها إلى ما هو من خواص الإنسانية . والحظوظ البشرية الشهوانية تتزاحم البهائم أيضا فيها ، فينبغى أن يتنزه عنها .

فجلالة المريد على قدر جلالة مراده . ومن همته ما يدخل فى بطنه فقيمته ما يخرج منه . ومن لم يكن له همة سوى الله فدرجته على قدر همته . ومن رقى علمه عن درجة المحسوسات والمتخيلات ، أو قدس إرادته عن مقتضى الشهوات – فقد نزل بحبوحة حظيرة القدس.

السَّلامُ

هو الذى تسلم ذاته عن العيب ، وصفاته عن النقص ، وأفعاله عن الشر ؛ حتى إذا كان كذلك لم يكن فى الوجود سلامة إلا وكانت معزية إليه صادرة منه .

وقد فهمت أن أفعاله تعالى سالمة عن الشر ، أعنى الشر المطلق المراد لذاته لا لخير حاصل فى ضمنه أعظم منه . وليس فى الوجود شر بهذه الصفة كما سبق الإيماء إليه .

تنبيه : كل عبد سلم عن الغش والحقد والحسد وإرادة الشر – قلبه ، وسلمت عن الآثام والمحظورات جوارحه ، وسلم عن الانتكاس والانعكاس صفاته – فهو الذى يأتى الله بقلب سليم . وهو السلام من العباد ، القريب فى وصفه من السلام المطلق الحق الذى لا مثنوية فى صفته .

وأعنى بالانتكاس فى صفاته أن يكون عقله أسير شهوته وغضبه ؛ إذا الحق عكسه ، وهو أن تكون الشهوة والغضب أسير العقل وطوعه . فإذا انعكس فقد انتكس . ولا سلامة حيث يصير الأمير مأموراً والملك عبداً .

ولن يوصف بالسلام والإسلام إلا من سلم المسلمون من لسانه ويده ، فكيف يوصف به من لم يسلم هو من نفسه .

السلام

المؤمنُ

هو الذى يعزى إليه الأمن والأمان بإفادته أسبابه وسده طرق المخاوف . ولا يتصور أمن إلا فى محل الخوف ، ولا خوف إلى عند إمكان العدم والنقص والهلاك .

والمؤمن المطلق هو الذى لايتصور أمن وأمان إلا ويكون مستفاداً من جهته .. وهو الله تعالى .

وليس يخفى أن الأعمى يخاف أن يناله هلاك من حيث لا يرى ؛ فعينه البصرية تفيده أمنا منه . والأقطع يخاف آفة لا تندفع إلا باليد ؛ فاليد السليمة أمان منها . وهكذا جميع الحواس والأطراف . والمؤمن خلاقها ، ومصوّرها ، ومقوّيها .

ولو قدرنا إنساناً وحده مطلوباً من جهة أعدائه ، وهو ملقى فى مضيقة لا يتحرك عليه أعضاؤها لضعفه ؛ وإن تحركت فلا سلاح معه ، فإن كان معه سلاح لم يقاوم أعداءه وحده ، وإن كانت له جنود لم يأمن أن تنكسر جنوده ، ولا يجد حصناً يأوى إليه .. فجاء من عالج ضعفه فقواه ، وأمده بجنود وأسلحة، وبنى حوله حصناً حصيناً ؛ فقد أفاده أمنا وأماناً . فبالحرىّ أن يسمى مؤمناً فى حقه .

والعبد ضعيف فى أصل فطرته ، وهو عرضة الأمراض

المؤمن

والجوع والعطش من باطنه ، وعرضة الآفات المحرقة والمغرقة والجارحة والكاسرة من ظاهره . ولم يؤمنه من هذه المخاوف إلا الذى أعد الأدوية دافعة لأمراضه ، والأطعمة مزيلة لجوعه ، والأشربة مميطة لعطشه ، والأعضاء دافعة عن بدنه ، والحواس جواسيس منذرة بما يقرب من مهلكاته . ثم خوفه الأعظم من هلاك الآخرة ، ولا يحصنه عنه إلا كلمة التوحيد.

والله تعالى هاديه إليها ومرغبه فيها حيث قال (فى الحديث القدسى) : «**لا إله إلا الله حصنى ، فمن دخل حصنى فقد أمن عذابى**»[1] .

فلا أمن فى العالم إلا وهو مستفاد بأسباب هو منفرد بخلقها والهداية إلى استعمالها ؛ فهو الذى أعطى كل شىء خلقه ثم هدى ؛ فهو المؤمن المطلق حقاً .

تنبيه : حظ العبد من هذا الوصف أن يأمن الخلق كلهم

---

(١) رواه الشيرازى عن على . قال السيوطى : حديث صحيح . وقال صاحب «السفر المفيد» ص ١٠ : رواه البخارى ، وابن النجار . وجدير بالذكر أن هناك رسالة فى شرح هذا الحديث موسومه : كتاب الحصن الحصين أو كتاب التجريد فى كلمة التوحيد . وكثيراً ما تنسب هذه الرسالة لحجة الإسلام أبى حامد محمد الغزالى ، ولكنها فى الواقع لأخيه أحمد الغزالى . وهذه الرسالة لها مخطوطات عديدة فى دار الكتب المصرية ، وفى الظاهرية بدمشق ، وفى الفاتيكان

المؤمن

جانبه . بل يرجو كل خائف الاعتضاد به فى دفع الهلاك عن نفسه فى دينه ودنياه ، كما قال رسول الله ﷺ : «**والله لا يؤمن ، والله لا يؤمن ، والله لا يؤمن** . قيل : ومن يارسول الله ؟ قال : **الذى لا يأمن جاره بوائقه**»[1] .

وأحق العباد باسم المؤمن من كان سببًا لأمن الخلق من عذاب الله بالهداية إلى طريق الله والإرشاد إلى سبيل النجاة . وهذه حرفة الأنبياء والعلماء ، ولذلك قال النبى ﷺ : «**إنكم تتهافتون فى النار تهافت الفراش وأنا آخذ بحجزكم**»[2] .

ولعلك تقول : الخوف على الحقيقة من الله ، فلا مخوف إلا إياه ، فهو الذى خوف عباده ، وهو الذى خلق أسباب الخوف.. فكيف ينسب إليه الأمن ؟

فجوابك: أن الخوف منه ، والأمن منه ، وهو خالق سبب

---

(١) رواه البخارى ، فى كتاب الأدب ، باب إثم من لا يأمن جاره بوائقه ، (٤/٥٣) . طبعة دار المعرفة ، بيروت . كما رواه مسلم فى صحيحه ، وفى رواية له : «لا يدخل الجنة من لا يأمن جاره بوائقه . «البوائق» : الغوائل والشرور .

(٢) قال العراقى فى تخريج الإحياء : متفق عليه من حديث أبى هريرة بلفظ «مثلى ومثل الناس..» وقال مسلم : «ومثل أمتى كمثل رجل استوقد نارًا فجعلت الدواب والفراش يقعن فيه فأنا آخذ بحجزكم وأنتم تقتحمون فيه» . ولمسلم من حديث جابر : «وأنا آخذ بحجزكم من النار وأنتم تفلتون من يدى» . اهـ . قال الهيثمى فى مجمع الزوائد : رواه أحمد وأبو يعلى ، وفيه المسعودى وقد اختلط.

المؤمن

الخوف والأمن جميعاً . وكونه مخوفاً لا يمنع كونه مؤمناً ، كما أن كونه مذلاً لا يمنع كونه معزاً ؛ بل هو المعز والمذل . وكونه خافضاً لا يمنع كونه رافعاً . بل هو الخافض الرافع . فكذلك هو المؤمن المخوف ، ولكن المؤمن ورد التوقيف به خاصة دون المخوف.

المُهَيْمِنُ معناه فى حق الله تعالى : أنه القائم على خلقه بأعمالهم وأرزاقهم وآجالهم . وإنما قيامه عليهم باطلاعه واستيلائه وحفظه . وكل مشرف على كنه الأمر مستول عليه حافظ له — فهو مهيمن عليه . والإشراف يرجع إلى العلم ، والاستيلاء إلى كمال القدرة ، والحفظ إلى العقل.

فالجامع بين هذه المعانى اسمه المهيمن . ولن يجمع ذلك على الإطلاق والكمال إلا الله تعالى ؛ ولذلك قيل إنه من أسماء الله تعالى فى الكتب القديمة.

تنبيه : كل عبد راقب حتى أشرف على أغواره وأسراره ، واستولى مع ذلك تقويم أحواله وأوصافه ، وقام بحفظها على الدوام على مقتضى تقويمه ؛ فهو مهيمن بالإضافة إلى قلبه.

فإن اتسع إشرافه واستيلاؤه حتى قام بحفظ عباد الله على نهج السداد بعد اطلاعه على بواطنهم وأسرارهم بطريق التفرس والاستدلال بظواهرهم – كان نصيبه من هذا المعنى أوفر حظ وأتمه .

العزيز

هو الخطير الذي يقل وجود مثله ، وتشتد الحاجة إليه ، ويصعب الوصول إليه . فما لم يجتمع عليه هذه المعاني الثلاثة لم يطلق عليه اسم العزيز . فكم من شيء يقل وجوده ، ولكن لم يعظم خطره ، ولم يكثر نفعه – لم يسم عزيزاً . وكم من شيء يعظم خطره ، ويكثر نفعه ، ولا يوجد نظيره ؛ ولكن إذا لم يصعب الوصول إليه لم يسم عزيزاً .. كالشمس مثلاً ، فإنها لا نظير لها .. والأرض كذلك[1] . والنفع عظيم في كل واحد منهما ، والحاجة

---

(1) هذا المثال الذي أورده الإمام الغزالي رحمه الله لم يعد صحيحاً اليوم بعد التقدم الهائل الذي حققته العلوم ، فإذا كان القدماء يرون أن الشمس واحدة لا ثاني لها، والأرض والقمر كذلك ، فإن العلوم الحديثة بينت أن هناك شموساً كشمسنا تضيء في عوالم كعالمنا ، وأقماراً كقمرنا تدور حول أجرام كأرضنا تنير ليلها كما ينير قمرنا ليلنا . يقول ب. جيران P.Guerin : « كما هو واضح فالنظم الكوكبية منتشرة في الكون بكثرة شديدة . وليس النظام الشمسي والأرضي فريدين ».

شديدة إليهما ، ولكن لا يوصفان بالعزة ؛ لأنه لا يصعب الوصول إلى مشاهدتهما فلابد من اجتماع المعانى الثلاثة.

ثم لكل واحد من المعانى الثلاثة كمال ونقصان . فالكمال فى قلة الوجود يرجع إلى واحد ؛ إذ لا أقل من الواحد ، ويكون بحيث يستحيل وجود مثله ، وليس هو إلا الله تعالى . فإن الشمس وإن كانت واحدة فى الوجود فليست واحدة فى الإمكان ، فيمكن وجود مثلها فى الكمال والنفاسة . وشدة الحاجة أن يحتاج إليه كل شىء فى كل شىء حتى فى وجوده وبقائه وصفاته . وليس ذلك على الكمال إلا إلى الله تعالى . فإنّا قد بينا أنه لا يعرف الله تعالى إلا الله تعالى ؛ فهو العزيز المطلق الحق لا يوازيه فيه غيره .

تنبيه : العزيز من العباد من يحتاج إليه عباد الله تعالى فى أهم أمورهم ، وهى الحياة الأخروية والسعادة الأبدية . وذلك مما يقل لا محالة وجوده ، ويصعب إدراكه . وهذه رتبة الأنبياء صلوات الله عليهم . ويشاركه فى العز من ينفرد بالقرب من درجتهم فى عصرهم : كالخلفاء ، وورثتهم من العلماء . وعزة كل واحد منهم بقدر علو رتبته على سهولة النيل والمشاركة ، وبقدر عنائه من إرشاد الخلق.

العزيز

الجَبَّارُ هو الذى تنفذ مشيئته على سبيل الإجبار فى كل أحد ، ولا تنفذ فيه مشيئة أحد ، والذى لا يخرج أحد عن قبضته ، وتقصر الأيدى دون حمى حضرته .

فالجبار المطلق هو الله تعالى ؛ فإنه يجبر كل واحد ، ولا يجبره أحد ولا مثنوية فى حقه فى الطرفين .

تنبيه : الجبار من العباد من ارتفع عن الأتباع ، ونال درجة الاستتباع ، وتفرد بعلو رتبته ؛ بحيث يجبر الخلق بهيئاته وصورته على الاقتداء به ومتابعته فى سمته وسيرته ؛ فيفيد الخلق ولايستفيد ، ويؤثر ولا يتأثر ، ويستتبع ولا يتبع . لا يشاهده أحد إلا ويفنى عن ملاحظة نفسه ، ويصير متشوقاً إليه ، غير ملتفت إلى ذاته . ولا يطمع أحد فى استدراجه واستتباعه .

وإنما حظى بهذا الوصف سيد البشر ﷺ ، حيث قال : «**لو كان موسى حيًا ما وسعه إلا اتباعى**»[1] ، وقال : «**أنا سيد**

---

(١) تمامه : عن جابر بن عبد الله أن عمر بن الخطاب أتى النبى ﷺ بكتاب أصابه من بعض أهل الكتاب فقرأه على النبى ﷺ فغضب ، وقال : «أمتهوكون فيها يا ابن الخطاب ؟ والذى نفسى بيده لقد جئتكم بها بيضاء نقية لا تسألوهم عن شئ فيخبروكم بحق فتكذبوا به أو بباطل فتصدقوا به ، والذى نفسى بيده لو أن موسى كان فيكم حيًا ما وسعه إلا أن يتبعنى » . رواه أحمد ، وأبو يعلى ، والبزار ، وفيه مجالد بن سعيد - ضعفه أحمد ويحيى بن سعيد وغيرهما . وفى رواية أخرى ، قال ﷺ : «لا تسألوا أهل الكتاب عن شىء فإنهم لن يهدوكم وقد ضلوا وإنكم=

ولد آدم ولا فخر»[1] .

المتكبر

هو الذى يرى الكل حقيراً بالإضافة إلى ذاته ، ولايرى العظمة والكبرياء إلا لنفسه؛ فينظر إلى غيره نظر الملوك إلى العبيد . فإن كانت هذه الرؤية صادقة كان التكبر حقاً ، وكان صاحبها متكبراً حقاً .

ولايتصور ذلك على الإطلاق إلا لله تعالى . فإن كان ذلك التكبر والاستعظام باطلاً ، ومذموماً . وكل من رأى العظمة والكبرياء لنفسه على الخصوص دون غيره ـ كانت رؤيته كاذبة ونظره باطلاً إلا الله تعالى .

تنبيه : المتكبر من العباد هو الزاهد العارف . ومعنى زهد

= إما أن تكذبوا بحق أو تصدقوا بباطل ، والله لو كان موسى بين أظهركم ما حل له إلا أن يتبعني » . رواه البزار ، وعند أحمد بعضه ، وفيه جابر الجعفي وهو ضعيف اتهم بالكذب . ومعنى «المتهوكون» : المتحيرون . والتهوك أيضا مثل التهور وهو الوقوع في الشيء بقلة مبالاة .

(١) صحيح ، أخرجه الترمذى (٢٨٢/٢) ، وابن ماجه (٤٣٠٨) ، وأحمد (٢/٣) ، من حديث أبي سعيد الخدرى ، وقال الترمذى : حديث حسن صحيح . ورواه أحمد (٢٨١/١-٢٩٥) من هذا الوجه عن ابن عباس ، وله شاهد من حديث أبي هريرة بلفظ : «أنا سيد آدم يوم القيامة» أخرجه مسلم (٥٩/٧) ، وأبو داود (٤٦٧٣) ، وابن سعد (٢٠/١) . وهو في الصحيحين نحوه .

المتكبر

العارف أن يتنزه عما يشغل سره من الخلق ، ويتكبر على كل شيء سوى الحق تعالى ؛ فيكون مستحقراً للدنيا والآخرة جميعاً، مترفعاً عن أن يشغله كلاهما عن الحق تعالى . وزهد غير العارف معاملة ومعاوضة ؛ فإنما يشترى بمتاع الدنيا الآخرة، فيترك الشيء عاجلاً طمعاً في أضعافه آجلاً . وإنما هو سلم ومبايعة . ومن استعبدته شهوة المطعم والمنكح فهو حقير إن كان ذلك دائماً . وإنما المتكبر من يستحقر كل شهوة وحظ يتصور أن يساهمه البهائم فيه .

المتكبر

الخَالِقُ البَارِئُ المصَوِّرُ

قد يظن أن هذه الأسماء مترادفة ، وأن الكل يرجع إلى الخلق والاختراع . ولا ينبغي أن يكون كذلك . بل كل ما يخرج من العدم إلى الوجود فيفتقر إلى التقدير أولاً ، وإلى الإيجاد على وفق التقدير ثانيا ، وإلى التصوير بعد الإيجاد ثالثاً .

والله تعالى : خالق من حيث إنه مقدر .. وبارئ من حيث إنه مخترع موجد .. ومصور من حيث إنه مرتب صور المخترعات أحسن ترتيب .

الخالق
البارئ
المصور

وهذا كالبناء مثلاً ، فإنه يحتاج إلى مقدر يقدر ما لابد منه من الخشب واللَّبِن ومساحة الأرض وعدد الأبنية وطولها وعرضها . وهذا يتولاه المهندس فيرسمه ويصوره . ثم يحتاج إلى بنَّاء يتولى الأعمال التى عندها يحدث حصول الأبنية . ثم يحتاج إلى مزين ينقش ظاهره ، ويزين صورته .. ويتولاه غير البنَّاء .

هذه هى العادات فى التقدير والبناء والتصوير . وليس كذلك فى أفعال الله تعالى ، بل هو المقدر . والموجد والمزين . فهو الخالق البارئ المصور .

ومثاله الإنسان ، وهو أحد مخلوقاته ، وهو يحتاج فى وجوده أولاً أن يقدر ما منه وجوده وأنه جسم مخصوص . فلابد من الجسم أولاً حتى يخصص بالصفات ، كما يحتاج البناء إلى الآلات حتى يبنى . ثم لا تصلح بنية الإنسان إلا فى الماء والتراب جميعًا ؛ إذ التراب وحده يابس محض لا يتثنى ولا ينعطف فى الحركات ، والماء وحده رطب محض لا يتماسك ولا ينتصب . فلابد وأن يمزج الرطب باليابس حتى يعتدل ، ويعبر عنه بالطين . ثم لابد من حرارة طابخة حتى يستحكم مزاج الماء بالتراب ولا ينفصل ؛ فلا يتخلق الإنسان من الطين

الخالق البارئ المصور

المحض ، بل من صلصال كالفخار . والفخار هو الطين المعجون بالماء الذى عملت فيه النار حتى أحكمت مزاجه . ثم يحتاج إلى تقدير للماء والطين بمقدار مخصوص ؛ فإنه إن صغر مثلا لم يحصل منه الأفعال الإنسانية ، بل كان على قدر الذر والنمل ؛ فتسفيه الرياح ، ويهلكه أدنى شىء. ولايحتاج إلى مثل الجبل من الطين ؛ فإن ذلك يزيد على قدر الحاجة . بل الكافى من غير زيادة ولانقصان قدر معلوم يعلمه الله.

وكل ذلك يرجع إلى التقدير . فهو باعتبار تقدير هذه الأمور، وباعتبار الإيجاد على وفق التقدير - خالق . وباعتبار مجرد الإيجاد والإخراج من العدم إلى الوجود - بارئ.

والإيجاد المجرد شىء ، والإيجاد على وفق التقدير شىء آخر . وهذا يحتاج إليه من يبعد رد الخلق إلى مجرد التقدير مع أن له فى اللغة وجهًا ؛ إذ العرب تسمى الحَذق المجرب خالقاً ؛ لتقديره بعض الفعل على بعض . ولذلك قال الشاعر :

ولأنت تفرى ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفرى

فأما اسم المصور ؛ فهو له من حيث رتّب صور الأشياء أحسن ترتيب ، وصوّرها أحسن تصوير .

الخالق البارئ المصوّر

لها لعله أن يصيبكم نفحة منها فلا تشقون بعدها أبداً»[1] .

وأما الخالق والبارئ ، فلا مدخل للعبد أيضًا فى هذين الاسمين إلا بنوع من المجاز بعيد . ووجهه أن الخلق والإيجاد يرجع إلى استعمال القدرة بموجب العلم ، وقد خلق الله تعالى للعبد علماً وقدرة ، وله سبيل إلى تحصيل مقدوراته على وفق تقديره وعلمه .

والأمور الموجودة تنقسم إلى ما لا يرتبط حصولها بقدرة العباد أصلا : كالسماء ، والكواكب ، والأرض ، والحيوان ، والنبات ، وغيرها . وإلى ما لا يرتبط حصولها إلا بقدرة العباد ، وهى التى ترجع إلى أعمال العباد : كالصناعات ، والسياسات ، والعبادات ، والمجاهدات .

فإذا بلغ العبد فى مجاهدة نفسه بطريق الرياضة وفى سياستها وسياسة الخلق مبلغًا ينفرد فيه باستنباط أمور لم يسبق إليها ، ويقدر مع ذلك على فعلها والترغيب فيها – كان كالمخترع لما

---

(١) أخرجه الطبرانى فى الكبير والأوسط عن محمد بن مسلمة . وقال السيوطى فى الجامع الصغير : حديث ضعيف (٣٦٧/١) حديث رقم ٢٣٩٨ . وقال الهيثمى : فيه من لم أعرفه ، ومن عرفتهم وثقوا (المجمع ٢٣١/١٠) . وللطبرانى نحوه عن أنس بن مالك ، وإسناده رجاله رجال الصحيح غير عيسى بن موسى بن إياس بن البكير وهو ثقة .

الخالق
البارئ
المصور

لم يكن له وجود من قبل ؛ إذ يقال لواضع الشطرنج إنه الذى وضعه واخترعه ؛ حيث وضع ما لم يسبق إليه . إلا أن وضع مالا خير فيه لا يكون من صفات المدح . وكذلك فى الرياضات والمجاهدات والسياسات والصناعات ، التى هى منبع الخيرات – صور وترتيبات يتعلمها الناس بعضهم من بعض ، وترتقى لا محالة إلى أول مستنبط وواضع . فكان ذلك الواضع كالمخترع لتلك الصور والخالق المقدر لها ، حتى يجوز إطلاق الاسم عليه مجازاً .

ومن أسماء الله ما يكون نقلها إلى العبد مجازاً ، وهو الأكثر . ومنها ما يكون فى حق العبد حقيقة ، وفى حق الله تعالى مجازاً : كالصبور ، والشكور . ولا ينبغى أن تلاحظ المشاركة فى الاسم وتذهل عن هذا التفاوت الذى ذكرناه .

الخالق البارئ المصور

الغَفَّارُ

هو الذى أظهر الجميل وستر القبيح . والذنوب من جملة القبائح التى سترها بإرسال الستر عليها فى الدنيا ، والتجاوز عن عقوبتها فى الآخرة .

والغفر هو الستر ، وأول ستره على العبد : أن جعل مقابح

الغفار

بدنه التي تستقبحها الأعين مستورة في باطنه ، مغطاة في جمال ظاهره . وكم بين باطن العبد وظاهره في النظافة والقذارة وفي القبح والجمال ! فانظر ما الذي أظهره وما الذي ستره .

وستره الثاني : أن جعل مستقر خواطره المذمومة وإراداته القبيحة ستر قلبه حتى لا يطلع أحد على ستره . ولو انكشف للخلق ما يخطر بباله في مجاري وساوسه وما ينطوي عليه ضميره من الغش والخيانة وسوء الظن بالناس لمقتوه ، بل سعوا في روحه وأهلكوه . فانظر كيف ستر عن غيره أسراره وعوراته.

وستره الثالث: مغفرته ذنوبه التي كان يستحق الافتضاح بها على ملأ الخلق . وقد وعد أن يبدل سيئاته حسنات ليستر مقابح ذنوبه بثواب حسناته مهما ثبت الإيمان .

تنبيه : حظ العبد من هذا الاسم أن يستر من غيره ما يجب أن يستر منه ؛ فقد قال عليه السلام : **«من ستر على مؤمن عورته ستر الله عورته يوم القيامة»**[1] .

(١) للشيخين من حديث ابن عمر : «من ستر مسلماً ستره الله يوم القيامة» ، ولمسلم من حديث أبي هريرة : «من ستر مسلماً ستره الله في الدنيا والآخرة» ، وله =

الغفار

والمغتاب والمتجسس والمنتقم والمكافئ على الإساءة بمعزل عن هذا الوصف . وإنما المتصف به من لا يفشى من خلق الله تعالى إلا أحسن ما فيه .

ولا ينفك مخلوق عن كمال ونقص وعن قبح وحسن ، فمن تغافل عن المقابيح وذكر المحاسن فهو ذو نصيب من هذا الاسم كما روى عن عيسى عليه السلام أنه مر مع الحواريين على كلب ميت قد غلب نتنه ، فقالوا : ما أنتن هذه الجيفة ! فقال عيسى عليه السلام : ما أحسن بياض أسنانه ! تنبيهاً على أن الذى ينبغى أن يذكر من كل شىء ما هو أحسن .

القَهَّارُ هو الذى يقصم ظهر الجبابرة من أعدائه فيقهرهم بالإماتة والإذلال . بل الذى لا موجود إلا هو مسخر تحت قهره وقدرته، عاجز فى قبضته .

تنبيه : القهار من العباد من قهر أعداءه . وأعدى عدو الإنسان نفسه التى بين جنبيه . وهى أعدى له من الشيطان

= أيضا : «لايستر عبد عبداً فى الدنيا إلا ستره الله يوم القيامة» ، ولابن ماجه من حديث ابن عباس : «من ستر عورة أخيه ستره الله يوم القيامة» ، ولأحمد فى مسنده : «من ستر أخاه المسلم فى الدنيا فلم يفضحه ستره الله يوم القيامة» .

الذى قد غره . ومهما قهر شهوات نفسه فقد قهر الشيطان ؛ إذ الشيطان يسوقه إلى الهلاك بواسطة شهواته .

وإحدى حبائل الشيطان النساء ، فمن فقد شهوة النساء لم يتصور أن يعتقل بهذه الأحبولة . فكذلك من قهر هذه الشهوة تحت سطوة الدين وإشارة العقل .

ومهما قهر شهوات نفسه فقد قهر الناس كافة ؛ فلم يقدر عليه أحد ؛ إذ غاية أعدائه السعى فى هلاك بدنه ، وذلك إحياء لروحه . فإن من أمات شهواته فى حياته عاش فى مماته : ﴿ولا تحسبنَّ الذين قُتلوا في سبيل الله أمواتًا بل أحياءٌ عند ربهم يرزقون﴾ [آل عمران: ١٦٩] الآية . القهار

الوَهَّابُ الهبة هى العطية الخالية عن الأعواض والأغراض . فإذا كثرت العطايا بهذه الصفة يسمى صاحبها جواداً وهاباً .

ولن يتصور الجود والعطاء والهبة حقيقة إلا من الله تعالى . فإنه هو الذى يعطى كل محتاج ما يحتاج لا لعوض ولا لغرض عاجل ولا آجل . الوهاب

ومن وهب له في هبته غرض يناله عاجلاً أو آجلاً من ثناء أو مدح أو مودة أو تخلص من مذمة أو اكتساب شرف وذكر – هو معتاض ، وليس بوهاب ولا جواد ؛ إذ ليس الغرض كله عيناً يتناوله ، بل كل ما ليس بحاصل ويقصد الواهب حصوله بالهبة فهو عوض . فمن وهب وجاد لتشريف أو ليثنى عليه أو لئلا يذم فهو العامل . وإنما الجواد الحق هو الذى يفيض منه الفوائد على المستفيد لا لغرض يعود إليه . بل الذى يعمل شيئا لو لم يفعله لقبح به فهو بما يفعله متخلص وذلك غرض وعوض.

تنبيه : لا يتصور من العبد الجود والهبة ؛ فإنه إن لم يكن الفعل به أولى من الترك لم يقدم عليه فيكون إقدامه لغرض نفسه . ولكن الذى يبذل جميع ما يملكه حتى الروح لوجه الله تعالى لا للوصول إلى نعيم الجنة أو الحذر من عذاب النار أو لحظ عاجل أو آجل مما يعد من الحظوظ البشرية –فهو جدير بأن يسمى وهاباً وجواداً . ودونه الذى يجود لينال نعيم الجنة . ودونه من يجود لينال حسن الأحدوثة . وكل من يطلب عوضاً يتناول يسمى جواداً عند من يظن أن لا عوض إلا الأعيان.

فإن قلت : فالذى يجود بكل ما يملك خالصا لوجه الله تعالى من توقع حظ عاجل أو آجل .. كيف لايكون جواداً فلا

الهدى

حظ له أصلا ؟!

فنقول حظه هو الله تعالى ورضاه ولقاؤه والوصل إليه . وذلك هو السعادة العظمى التى يكسبها الإنسان بأفعاله الاختيارية . وهو الحظ الذى تستحقر سائر الحظوظ فى مقابلته.

فإن قلت : فما معنى قولهم : «إن العارف بالله هو الذى يعبد الله لله لا لحظ وراءه» ، وإن كان لايخلو فعل العبد عن الحظ ؟ فما الفرق بين من يعبد الله لله خالصاً وبين من يعبده لحظ من الحظوظ ؟

فاعلم أن الحظ عبارة عما تعرفه الجماهير من الأغراض المشهورة عندهم ، ومن تنزه عنها ولم يبق له مقصد إلا الله تعالى فيقال: إنه تبرى من الحظوظ .. أى عما يعده الناس حظاً. وهو قولهم : إن العبد يراعى سيده لا لسيده ، ولكن لحظ يناله من سيده من نعمة أو إكرام . والسيد يراعى عبده لا لعبده، ولكن لحظ يناله منه بخدمته . فأما الوالد فيراعى ولده لذاته لا لحظ يناله منه ، لو لم يكن منه حظ أصلاً لكان معنياً بمراعاته. ومن طلب شيئًا لغيره لا لذاته فكأن لم يطلبه ؛ فإنه ليس غاية طلبه ، بل غاية طلبه غيره .. كمن يطلب الذهب . فإنه لا يطلبه لذاته ، بل ليتوصل إلى الملبس والمطعم . وهما لايرادان

لذاتهما ، بل ليتوصل بهما إلى جلب اللذة ودفع الألم . واللذة تراد لذاتها لا لغاية أخرى وراءها . وكذا دفع الألم . فيكون الذهب واسطة إلى الطعام ، والطعام واسطة إلى اللذة ، واللذة هى الغاية وليست واسطة إلى غيرها . فكذلك الولد ليس واسطة فى حق الوالد ، بل مطلوبه سلامة الولد لذات الولد لأن غير الولد حظه . وكذلك من يعبد الله للجنة ، فقد جعلها الله تعالى واسطة فى طلبه ، ولم يجعلها غاية مطلبه . وعلامة الواسطة أنه لو حصلت الغاية دونها لم تطلب الواسطة ، كما لو حصلت المقاصد دون الذهب لم يكن الذهب محبوباً ولا مطلوباً . فالمحبوب بالحقيقة الغاية المطلوبة دون الذهب . ولو حصلت الجنة لمن يعبد الله لأجلها دون عبادة الله تعالى لما عبد الله ؛ فمحبوبه ومطلوبه الجنة إذن لا غيره .

وأما من لم يكن له محبوب سوى الله تعالى ولا مطلوب سوى الله ، بل حظه الابتهاج بلقاء الله والقرب منه والموافقة للملأ الأعلى المقربين من حضرته ـ فيقال : إنه يعبد الله لله . لا على معنى أنه غير طالب للحظ ، بل على معنى أن الله تعالى هو حظه ، وليس يبغى وراءه حظاً .

ومن لم يؤمن بلذة البهجة بلقاء الله ومعرفته والمشاهدة له الوقات

والقرب منه – لم يشتق إليه . ومن لم يشتق إليه لم يتصور أن يكون ذلك مقصوده أصلاً ؛ فلذلك لا يكون فى عبادته إلا كالأجير السوء لا يعمل إلا بأجرة طمع فيها .

وأكثر الخلق لم يذوقوا هذه اللذة ولم يعرفوها ولم يفهموا لذة النظر إلى وجه الله . وإنما إيمانهم بذلك من حيث النطق باللسان . فأما بواطنهم فإنها مائلة إلى التلذذ بلقاء الحور العين ومصدقة به فقط .

فافهم من هذا أن البراءة من الحظوظ محال إن كنت تجوز أن يكون الله تعالى أى لقاؤه والقرب منه مما يسمى حظاً . وإن كان الحظ عبارة عما يعرفه الجماهير وتميل إليه فليس هذا حظاً . وإن كان عبارة عما حصوله أولى من عدمه فى حق العبد فهو حظ .

الرَّزَّاقُ

هو الذى خلق الأرزاق والمرتزقة وأوصلها إليهم وخلق لهم أسباب التمتع به .

والرزق رزقان :

رزق ظاهر: فهى الأقوات والأطعمة . وذلك للظواهر وهى الأبدان.

ورزق باطن : وهي المعارف والمكاشفات . وذلك للقلوب والأسرار .

وهذا أشرف الرزقين ؛ فإن ثمرته حياة الأبد ، وثمرة الرزق الظاهرة قوة الجسد إلى مدة قريبة الأمد . والله تعالى هو المتولى لخلق الرزقين ، والمتفضل بالإيصال إلى كل من الفريقين ، ولكنه يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر .

تنبيه : غاية حظ العبد من هذا الوصف أمران :

أحدهما : أن يعرف حقيقة هذا الوصف ، وأنه لا يستحقه إلا لله تعالى . فلا ينتظر الرزق إلا منه . ولا يتوكل فيه إلا عليه.. كما روى عن حاتم الأصم [1] أنه قال له رجل : من أين تأكل ؟ فقال: من خزانته . فقال الرجل : أيلقى عليك الخبز من السماء ؟! فقال : لو لم تكن الأرض له لكان يلقيه من السماء . فقال الرجل : أنتم تؤولون الكلام . فقال : لأنه لم ينزل من السماء إلا الكلام . فقال الرجل : أنا لا أقوى على

(١) حاتم بن عنوان ، أبو عبد الرحمن ، المعروف بالأصم : زاهد ، اشتهر بالورع والتقشف . له كلام مدوّن في الزهد والحكم . من أهل بلخ . زار بغداد واجتمع بأحمد بن حنبل . وشهد بعض معارك الفتوح . مات بواشجرد (٢٣٧هـ) . وكان يقال : حاتم الأصم لقمان هذه الأمة . الأعلام (١٥٢/٢) ، وتاريخ بغداد (٢٤١/٨) ، وطبقات الصوفية – ح – ، واللباب (٥٧/١) .

مجادلتك . فقال : لأن الباطل لا يقوم مع الحق .

الثانى : أن يرزقه علماً هادياً ، ولساناً مرشداً معلماً ، ويداً منفقة متصدقة . ويكون سبباً لوصول الأرزاق الشريفة إلى القلوب بأقواله وأعماله . وإذا أحب الله تعالى عبداً أكثر حوائج الخلق إليه . ومهما كان واسطة بين الله وبين العباد فى وصول الأرزاق إليه فقد نال حظاً من هذه الصفة . قال النبى عليه السلام : **«الخازن المسلم الأمين الذى يعطى ما أمر به كاملاً موفراً طيبة به نفسه فيدفعه إلى الذى أمر له به ـ أحدُ المتصدقين»**[1] .

وأيدى العباد خزائن الله تعالى . فمن جعلت يده خزانة أرزاق الأبدان ، ولسانه خزانة أرزاق القلوب - أكرم بثواب من هذه الصفة .

الْفَتَّاحُ

هو الذى بعنايته ينفتح كل منغلق ، وبهدايته ينكشف كل مشكل .

فتارة يفتح الممالك لأنبيائه ويخرجها من أيدى أعدائه ..

(١) أخرجه البخارى ، ومسلم ، وأبو داود ، والنسائى ، وأحمد ، كلهم عن أبى موسى . الجامع الصغير ، حديث رقم ٤١٢٠ ، (١/٦٣٥) .

يقول تعالى :

﴿ إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا ۝ لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ ﴾ [الفتح: ١-٢].

وتارة يرفع الحجاب عن قلوب أوليائه ، ويفتح لهم الأبواب إلى ملكوت سمائه وجمال كبريائه .. يقول تعالى : ﴿ مَا يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا ﴾ [فاطر : ٢].

ومن بيده مفاتح الغيب ومفاتح الرزق فبالحرى أن يكون فتاحاً.

تنبيه : ينبغي أن يتعطش العبد إلى أن يصير بحيث ينفتح بلسانه مغاليق المشكلات الإلهية ، وأن يتيسر بمعرفته ما تعسر على الخلق من الأمور الدينية والدنيوية ليكون له حظ من اسم الفتاح .

الفتاح

العَلِيمُ

معناه ظاهر ..وكماله : أن يحيط علماً بكل شيء : ظاهره وباطنه ، دقيقه وجليله ، أوله وآخره، عاقبته وفاتحته . وهذا من حيث الوضوح والكشف على أتم ما يمكن فيه بحيث لا يتصور مشاهدة وكشف أظهر منه . ثم لايكون مستفاداً من المعلومات ، بل تكون المعلومات مستفادة منه .

العليم

تنبيه : للعبد حظ من وصف العليم لا يكاد يخفى ، ولكن يفارق علمه علم الله تعالى فى الخواص الثلاث :

أحدها : فى المعلومات فى كثرتها ؛ فإن معلومات العبد وإن اتسعت فهى محصورة فى قلة ؛ فأنى يناسب مالا نهاية له ؟!

الثانى : أن كشفه وإن اتضح فلا يبلغ الغاية التى لا يمكن وراءها ، بل تكون مشاهدته للأشياء كأنه يراها من وراء ستر رقيق . ولا تنكرن تفاوت درجات الكشف ؛ فإن البصيرة الباطنة كالبصر الظاهر ، وفرق بين ما يتضح فى وقت الإسفار وبين ما يتضح وقت ضحوة النهار .

والثالث : أن علم الله تعالى غير مستفاد من الأشياء ، بل الأشياء مستفادة منه . وعلم العبد بالأشياء تابع للأشياء وحاصل بها . فإن اعتاص عليك فهم هذا الفرق فانسب علم متعلم الشطرنج إلى علم واضعه ؛ فاعلم أن الواضع هو سبب وجود الشطرنج ، ووجود الشطرنج هو سبب علم المتعلم ، وعلم الواضع سابق على الشطرنج ، وعلم المتعلم مسبوق ومتأخر . فكذلك علم الله تعالى بالأشياء سابق عليها وسبب لها ، وعلمه بخلاف ذلك .

العليم

وشرف العبد بسببه العلم من حيث إنه من صفات الله تعالى.

ولكن العلم الأشرف ما معلومه أشرف ، وأشرف المعلومات هو الله تعالى . فلذلك كانت معرفة الله تعالى أفضل المعارف ، بل معرفة سائر الأشياء أيضاً لها معرفة لأفعال الله تعالى ، أو معرفة للطريق الذى يقرب العبد من الله ، أو الأمر الذى يسهل به الوصول إلى معرفة الله والقرب منه . وكل معرفة خارجة عن ذلك فليس فيها كثير شرف .

العليم

القَابِضُ البَاسِطُ

هو الذى يقبض الأرواح عن الأشباح عند الممات ، ويبسط الأرواح فى الأجساد عند الحياة ، ويقبض الصدقات من الأغنياء، ويبسط الأرزاق للضعفاء ، ويبسط الرزق على الأغنياء حتى لا يبقى فاقة ، ويقبض القلوب فيضيقها بما يكشف لها من قلة مبالاته وتعاليه وجلاله ، ويبسطها بما يتقرب إليها من بره ولطفه وجماله .

تنبيه : القابض الباسط من العباد من ألهم بدائع الحكم ، وأوتى جوامع الكلم . فتارة يبسط قلوب العباد بما يذكرهم من آلاء الله ونعمائه . وتارة يقبضها بما ينذرهم به من جلال الله وكبريائه وفنون عذابه وبلائه وانتقامه من أعدائه .. كما فعل

القابض الباسط

رسول الله عليه السلام حيث قبض قلوب الصحابة على الحرص على العبادة حيث ذكر لهم : «**أن الله تعالى يقول لآدم يوم القيامة : ابعث بعث النار . فيقول : كم ؟ فيقول : من كل ألف تسعمائة وتسعة وتسعين**» فانكسرت قلوبهم حتى فتروا عن العبادة . فلما أصبح ورآهم على ماهم عليه من القبض والفتور ـ روح قلوبهم وبسطهم فقال : «**اعملوا وأبشروا ، فوالذى نفس محمد بيده ما أنتم فى الناس يوم القيامة إلا كالشامة فى جنب البعير أو كالرقمة فى ذراع الدابة**»(١)

القابض الباسط

الخافض الرافع

هو الذى يخفض الكفار بالإشقاء ، ويرفع المؤمنين بالإسعاد.. يرفع أولياءه بالتقريب ، ويخفض أعداءه بالإبعاد ومن يرفع مشاهدته عن المحسوسات والمتخيلات ، وإرادته من ذميم الشهوات – فقد رفعه إلى أفق الملائكة المقربين . ومن قصر مشاهدته على المحسوسات، وهمته على ما يشاركه فيه البهائم من الشهوات – فقد خفضه إلى أسفل السافلين . ولا يفعل ذلك إلا الله تعالى؛ فهو الخافض الرافع.

الخافض الرافع

---

(١) متفق عليه من حديث أبى سعيد الخدرى . ورواه البخارى من حديث أبى هريرة نحوه .

تنبيه : حظ العبد من ذلك أن يرفع الحق ، ويخفض الباطل. وذلك بأن ينصر الحق ، ويزجر المبطل . فيعادى أعداء الله ليخفضهم ، ويوالى أولياء الله ليرفعهم . ولذلك قال تعالى لبعض أوليائه : «**أما زهدك فى الدنيا فقد استعملت به راحة ، وأما ذكرك إياى فقد تشرفت بى ، فهل واليت فىَّ وليًا ؟ وهل عاديت فىَّ عدوًا ؟**»[(١)]

المُعِزُّ المُذِلُّ

هو الذى يؤتى الملك من يشاء ، ويسلبه ممن يشاء.

والملك الحقيقى فى الخلاص عن ذل الحاجة ، وقهر الشهوة، وعيب وصم الجهل .

فمن رفع الحجاب عن قلبه حتى شاهد جمال حضرته ، ورزقه القناعة التى استغنى بها عن خلقه ، وأمده بالقوة والتأييد حتى استولى بها على صفات نفسه - فقد أعزه وآتاه الملك

(١) تمامه : «أوحى الله تعالى إلى نبى من الأنبياء أن قل لفلان العابد : أما زهدك فى الدنيا فتعجلت راحة نفسك ، وأما انقطاعك إلىّ فتعززت بى ، فماذا عملت فيما لى عليك ؟ قال : يارب ! وماذا لك علىّ؟ قال : هل عاديت فىّ عدواً ؟ أو هل واليت فىّ وليًا ؟» رواه أبو نعيم فى الحلية ، والخطيب فى التاريخ ، عن ابن مسعود . انظر «ضعيف الجامع الصغير».

عاجلاً ، وسيعزه في الآخرة بالتقرب ويناديه : ﴿ يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ ﴾ [الفجر: ٢٧ ، ٢٨] . الآية .

ومن مد عينه إلى الخلق حتى احتاج إليهم ، وسلط عليه الحرص حتى لم يقنع بالكفاية ، واستدرجه بمكره حتى اغتر بنفسه وبقي في ظلمة الجهل - فقد أذله وسلبه . وذلك صنع الله تعالى كما يشاء حيث يشاء ؛ فهو المعز المذل ، يعز من يشاء ، ويذل من يشاء ، وهذا الذليل هو الذي يخاطب ويقال له: ﴿ وَلَٰكِنَّكُمْ فَتَنتُمْ أَنفُسَكُمْ وَتَرَبَّصْتُمْ وَارْتَبْتُمْ وَغَرَّتْكُمُ الْأَمَانِيُّ ﴾ إلى قوله ﴿ لَا يُؤْخَذُ مِنكُمْ فِدْيَةٌ ﴾ [الحديد: ١٤ ، ١٥] وهذا غاية الذل .

وكل عبد استعمل في تيسير أسباب العز على يده ولسانه فهو ذو حظ من هذا الوصف.

المعز المذل

السَّمِيعُ

هو الذي لا يعزب عن إدراكه مسموع وإن خفي ، ويدرك دبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء في الليلة الظلماء .. يسمع حمد الحامدين فيجازيهم، ودعاء الداعين فيستجيب لهم . ويسمع بغير أصمخة وأذن ،

السميع

كما يفعل بغير جارحة ، ويتكلم بغير لسان .. وسمعه منزه عن أن يتطرق إليه الحدثان.

ومهما نزهت السمع عن تغيير يعتريه عند حدوث المسموعات ، وقدسته عن أن يسمع بأذن أو آلة وأداة – علمت أن السمع فى حقه عبارة عن صفة يكشف بها كمال صفات المسموعات . ومن لم يدقق نظراً فيه وقع بالضرورة فى محض التشبيه . فخذ منه حذرك ، ودقق فيه نظرك.

تنبيه : للعبد من حيث الحس حظ فى السمع ، لكنه قاصر. فإنه لا يدرك جميع المسموعات ، بل ما قرب من الأصوات . ثم إن إدراكه لحاجته بأداة معرضة للآفات . فإن خفى الصوت قصر عن الإدراك . وإن بعد لم يدرك ، وإن عظم الصوت ربما بطل السمع واضمحل.

وإنما حظه الدينى منه أمران :

أحدهما : أن يعلم أن الله سميع فيحفظ لسانه .

والثانى : أن يعلم أنه لم يخلق له السمع إلا ليسمع كلام الله تعالى (كتابه الذى أنزله) ، فيستفيد به الهداية إلى طريق الله ؛ فلا يستعمل سمعه إلا فيه .

البَصِيرُ هو الذى يشاهد ويرى حتى لا يعزب عنه ما تحت الثرى . وإبصاره أيضًا منزه عن أن يكون بحدقة وأجفان .. ومقدس عن أن يرجع إلى انطباع الصور والألوان فى ذاته كما ينطبع فى حدقة الإنسان . فإن ذلك من التأثر والتغير المقتضى للحدثان .

وإذا نزه عن ذلك كان البصر فى حقه عبارة عن الصفة التى ينكشف بها كمال نعوت المبصرات . وذلك أوضح وأجلى مما تفهمه من إدراك البصر القاصر على ظواهر المرئيات .

تنبيه : حظ العبد من حيث الحس من وصف البصر ظاهر ، ولكنه ضعيف قاصر ؛ إذ لا يمتد إلى ما بعد ، ولا يتغلغل إلى باطن ما قرب . بل يتناول الظواهر ويقصر عن البواطن والسرائر.

وإنما حظه الدينى منه أمران .

أحدهما : أن يعلم أنه خلق له البصر لينظر إلى الآيات وعجائب الملكوت والسموات ، فلا يكون نظره إلا عبرة . قيل لعيسى عليه السلام : هل أحد من الخلق مثلك ؟ فقال : من كان نظره عبرة . وصمته فكرة ، وكلامه ذكرًا – فهو مثلى .

والثانى : أن يعلم أنه بمرأى من الله تعالى ومسمع ، فلا

البصير

يستهين بنظره إليه واطلاعه عليه . ومن أخفى عن غير الله مالا يخفيه عن الله تعالى – فقد استهان بنظرة الله تعالى . والمراقبة إحدى ثمرات الإيمان بهذه الصفة . فمن قارب معصية وهو يعلم أن الله تعالى يراه فما أجرأه وما أخسره ! وإن ظن أن الله تعالى لا يراه فما أكفره !

الحَكَمُ

هو الحاكم المحكم ، والقاضي المسلم الذي لا راد لحكمه ولا معقب لقضائه .

ومن حكمه في حق العباد : ﴿ **وأن ليس للإنسان إلا ما سعى (٣٩) وأن سعيه سوف يرى** ﴾ [(١)] .. ﴿ **إن الأبرار لفي نعيم (١٣) وإن الفجار لفي جحيم** ﴾ [(٢)] .

ومعنى البر والفاجر بالسعادة والشقاوة أن يجعل البر والفجور سببا يسوق صاحبهما إلى السعادة والشقاوة ، كما جعل الأدوية والسموم أسبابا تسوق متناوليها إلى الشفاء والهلاك .

وإذا كان معنى الحكمة ترتيب الأسباب وتوجيهها إلى

---

(١) النجم : ٣٩-٤٠ .
(٢) الانفطار : ١٣-١٤ .



المسببات كان حكما مطلقا لأنه مسبب كل الأسباب جملتها وتفصيلها .

ومن الحكم يتشعب القضاء والقدر :

فتدبيره أصل وضع الأسباب ليتوجه إلى المسببات – حكمه ونصبه الأسباب الكلية الأصلية الثابتة المستقرة التى لا تزول ولا تحول : كالأرض ، والسموات السبع ، والكواكب ، والأفلاك وحركاتها المتناسبة الدائمة التى لا تتغير ولا تتقدم إلى أن يبلغ الكتاب أجله – قضاؤه .. كما قال **«فقضاهن سبع سموات فى يومين وأوحى فى كل سماء أمرها»** .

وتوجيه هذه الأسباب : تحريكاتها المتناسبة المحدودة المقدورة المحسوبة إلى المسببات الحادثة منها لحظة بعد لحظة ـ قدره . فالحكم هو التدبير الأولى الكلى والأمر الأول الذى هو كلمح البصر .

والقضاء هو الوضع الكلى للأسباب الكلية الدائمة .

والقدر هو توجيه الأسباب الكلية بحركاتها المقدرة المسحوبة إلى مسبباتها المحدودة المعدودة بقدر معلوم لا يزيد ولا ينقص .

ولذلك لا يخرج شىء عن قضائه وقدره . ولا يفهم ذلك إلا

الحكم

بمثال .. ولعلك شاهدت صندوق الساعات التى بها يتعرف أوقات الصلاة، وإن لم تشاهدها فجملة ذلك أنه ما فيه من آلة على شكل أسطوانة تحوى مقداراً من الماء معلوماً ، وآلة أخرى مجوفة موضوعة فيها فوق الماء ، وخيطاً مشدوداً أحد طرفيه فى هذه الآلة المجوفة ، وطرفه الآخر فى أسفل طرف صغير موضوع فوق الأسطوانة المجوفة فيها كرة وتحتها طاس آخر بحيث لو سقطت الكرة وقعت فى الكأس وسمع طنينها ، ثم يثقب أسفل الآلة الأسطوانية ثقب على قدر معلوم ينزل الماء منه قليلاً قليلاً، فإذا انخفض الماء انخفضت الآلة المجوفة الموضوعة على وجه الماء ، فامتد الخيط المشدود بها فحرك الطرف الذى فيه الكرة تحريكاً يقربه من الانتكاس .. إلى أن ينتكس فتتدحرج منه الكرة وتقع فى الطاس وتطن . وعند انقضاء كل ساعة تقع واحدة . وإنما يتقدر الفصل بين الوقعتين بتقدير خروج الماء وانخفاضه ، وذلك بتقدير سعة الثقب الذى يخرج منه الماء ، ويعرف ذلك بطريق الحساب ، فيكون لنزول الماء بمقدار معلوم سبب يقدر سعة الثقب بقدر معلوم . ويكون انخفاض أعلى الماء بذلك المقدار ، وبه يتقدر انخفاض الآلة المجوفة وانجرار الخيط بها وتولد الحركة فى الطرف الذى فيه الكرة .

وكل ذلك بتقدير مقدار سبب لا يزيد ولا ينقص . ويمكن أن يجعل وقوع الكرة فى الطاس سبباً لحركة أخرى ، وتكون الحركة الأخرى سبباً لحركة ثالثة ، وهكذا إلى درجات كثيرة حتى يتولد منه حركات عجيبة مقدرة بمقادير محدودة . وسببها الأول نزول الماء بقدر معلوم .

فإذا تصورت هذه الصورة ، فاعلم أن واضعها يحتاج إلى ثلاثة أمور :

أولها : التدبير ، وهو الحكم بأنه ما الذى ينبغى أن يكون من الآلات ، الأسباب والحركات حتى يؤدى إلى حصول ما ينبغى أن يحصل . وذلك هو الحكم .

والثانى : اتخاذ هذه الآلات التى هى الأصول ، وهى الآلة الأسطوانية ليحوى الماء ، والآلة المجوفة ليوضع تحت الماء ، والخيط المشدود به الطرف الذى فيه الكرة ، والطاس الذى يقع فيه الكرة . وذلك هو القضاء .

والثالث : نصب سبب يوجب حركة مقدرة محسوبة محدودة . وهو ثقب أسفل الآلة ثقباً مقدر السعة ، ليحدث بنزول الماء منه حركة فى الماء ، تؤدى إلى حركة وجه الماء ، ثم

إلى حركة الآلة المجوفة الموضوعة على وجه الماء ، ثم إلى حركة الخيط ، ثم إلى حركة الطرف الذى فيه الكرة ، ثم إلى حركة الكرة ، ثم إلى تنبيه الحاضرين وإسماعهم ، ثم إلى حركاتهم فى الاشتغال بالصلوات والأعمال عند معرفتهم انقضاء الساعة . وكل ذلك يكون بقدر معلوم ومقدار مقدر، سبب تقدر جميعها تقدر الحركة الأولى ، وهى حركة الماء .

فإذا فهمت أن هذه الآلات أصول لابد للحركة منها ، وأن الحركة لابد من تقديرها ليتقدر ما يتولد منها - فكذلك فافهم حصول الحوادث المقدرة التى لا يتقدم منها شىء ولا يتأخر إذا جاء أجلها (أى حضر سببها) ، وكل ذلك بمقدار معلوم ، وأن الله بالغ أمره ؛ إذ جعل الله لكل شىء قدراً.

فالسموات ، والأفلاك والكواكب ، والأرض ، والبحر ، والهواء ، وهذه الأجسام العظام فى العالم .. كتلك الآلات.

والسبب المحرك للأفلاك ، والكواكب ، والشمس ، والقمر - بحساب معلوم كتلك الثقبة الموجبة نزول الماء بقدر معلوم .

وإفضاء حركة الشمس والقمر والكواكب إلى حصول الحوادث فى الأرض .. كإفضاء حركة الماء إلى حصول تلك

الحركات المفضية إلى سقوط الكرة المعرفة لانقضاء الساعة . ومثال تداعى حركات السماء إلى تغيرات الأرض : هو أن الشمس بركاتها إذا بلغت إلى المشرق[1] استضاء العالم وتيسر على الناس الإبصار ، فيتيسر عليهم الانتشار في الأشغال . وإذا بلغت المغرب تعذر عليهم ذلك ، فرجعوا إلى المساكن . وإذا قربت من وسط السماء ، وسمت رءوس أهل الأقاليم ، حمى الهواء ، واشتد القيظ ، وحصل نضج الفواكه . وإذا بعدت حصل الشتاء ، واشتد البرد .

وإذا توسطت حصل الاعتدال ، وظهر الربيع ، وأنبتت الأرض ، وظهرت الخضرة . فقس بهذه المشهورات التى تعرفها الغرائب التى لا تعرفها . واختلاف هذه الفصول كلها مقدر معلوم ، لأنها منوطة بحركات الشمس والقمر ، و : «**الشمس والقمر بحسبان**» أى : حركاتهما بحسبان معلوم .

فهذا هو التقدير . ووضع الأسباب الكلية هو القضاء . والتدبير الأول – الذى هو كلمح البصر – هو الحكم . والله تعالى حكم عدل باعتبار هذه الأمور .

---

(١) أعتقد أنه غنى عن البيان فى هذا العصر ، أن الأرض هى التى تدور حول نفسها وحول الشمس ، وأن هذا الدوران هو سبب حدوث الليل والنهار والفصول الأربعة .

وكما أن حركة الآلة والخيط والكرة ليست خارجة عن مشيئة واضع الآلة ، بل ذلك هو الذى أراده بوضع الآلة .. فكذلك كل ما يحدث فى العالم من الحوادث : شرها وخيرها، نفعها وضرها ـ غير خارج عن مشيئة الله تعالى ، بل ذلك مراد الله تعالى ، ولأجله دبر أسبابه . وهو المعنى بقوله : **«ولذلك خلقهم»** .

وتفهيم الأمور الإلهية بالأمثلة العرفية عسير ، ولكن المقصود من الأمثلة التشبيه . فدع المثال ، وتنبه للغرض ، واحذر من التمثيل والتشبيه .

تنبيه : : قد فهمت من المثال المذكور ما إلى العبد من الحكمة والتدبير والقضاء والتقدير . وذلك أمر يسير ؛ وإنما الخطير منه ما إليه فى تدبير الرياضات والمجاهدات وتقدير السياسات التى تفضى إلى مصالح الدين والدنيا . وبذلك استخلف الله تعالى عباده فى الأرض واستعمرهم فيها لينظر كيف يعملون .

وأما الحظ الدينى من مشاهدة هذا الوصف لله تعالى : فأن تعلم أن الأمر مفروغ منه وليس بالآنف ، وقد جف القلم بما هو كائن ، وأن الأسباب قد توجهت إلى مسبباتها ، وانسياقها

إليها في إحيائها وآجالها – حتم واجب . فكل ما يدخل في الوجود فإنما يدخل بالوجوب .. بالقضاء الأزلى الذى لا مرد له ؛ فيعلم أن المقدور كائن ، وأن الهمّ فضل . فيكون العبد في رزقه مجملاً في الطلب ، مطمئن النفس ، ساكن الجأش ، غير مضطرب القلب .

فإن قلت : فيلزم منه إشكالان :

أحدهما : أن الهمّ كيف يكون فضلاً وهو مقدور ؟ لأنه قدر له سبب ، إذا جرى سببه كان حصول الهمّ واجباً .

والثاني : أن الأمر إذا كان مفروغاً منه فقيم العمل وقد فرغ عن سبب السعادة والشقاوة ؟

فالجواب عن الأول : أن المقدور كائن ، والهمّ فضل ليس معناه أنه فضل على المقدور خارج عنه ، بل إنه فضل أى لغو لا فائدة فيه ؛ فإنه لا يدفع المقدور؛ لأن سبب الهم بما يتوقع كونه هو الجهل المحض ؛ لأن ذلك إن قدر كونه فالحذر والهمّ لا يدفعه ، وهو استعجال نوع من الألم خوفاً من وقوع الألم . وإن لم يقدر كونه فلا معنى للغمّ به . فبهذين الوجهين كان الهمّ فضلاً.

تفكّر

وأما العمل فجوابه قوله عليه الصلاة والسلام : **«اعملوا فكل ميسر لم خلق له»**[١] . ومعناه أن من قدرت له السعادة قدرت بسبب فتيسر له أسبابها وهو الطاعة . ومن قدرت له الشقاوة قدرت بسبب وهو بطالته عن مباشرة أسبابها .

وقد يكون سبب بطالته أن يستقر في خاطره أنه إن كان سعيداً فلا احتياج له إلى العمل ، وإن كان شقياً فلا ينفعه العمل . وهذا جهل ؛ فإنه لايدرى أنه إن كان سعيداً فإنما يكون سعيداً لأنه يجرى عليه أسباب السعادة من العلم والعمل. وإن لم يتيسر له ذلك ولم يجر عليه فهو أمارة شقاوته . ومثاله : كالذى يتمنى أن يكون فقيهاً بالغًا درجة الإمامة فيقال له : اجتهد وتعلم وواظب . فيقول : إن قضى الله تعالى لى فى الأزل بالإمامة فلا احتياج إلى الجهد ، وإن قضى الله تعالى بالجهل فلا ينفعنى الجهد . فيقال له : إن سلط عليك هذا الخاطر فهذا يدل على أنه قضى لك بالجهل ؛ فإن من قضى له في الأزل بالإمامة فإنما يقضيها بأسبابها . فيجرى عليه الأسباب، ويستعمله بها ، ويدفع عنه الخواطر التى تدعوه إلى

---

(١) أخرجه البخارى ، ومسلم ، وأبو داود ، والترمذى . وأخرجه أيضا الطبرانى ورجاله ثقات ، والبزار ورجاله رجال الصحيح .

الكسل والبطالة . بل الذى لايجتهد لا ينال درجة الإمامة قطعاً .
والذى يجتهد ويتيسر له أسبابها ويصدق رجاؤه فى بلوغها إن
استقام على جهده إلى آخر أمره ولم يستقبله عائق يقطع عليه
الطريق ـ نالها قطعاً .

فكذلك ينبغى أن يفهم أن السعادة لا ينالها إلا من أتى الله
بقلب سليم . وسلامة القلب صفة تكتسب بالسعى كفقه
النفس وفقه الإمامة من غير فرق .

نعم العباد فى مشاهدة الحكم على درجات :

فمن ناظر إلى الخاتمة أنه بماذا يختم له .

ومن ناظر إلى السابقة أنه بماذا قضى له فى الأزل .. وهو
أعلى لأن الخاتمة تبع السابقة .

ومن تارك للماضى وللمستقبل .. هو ابن وقته ، فهو ناظر
إليه ، راض بمواقع قدر الله وما يظهر منه .. وهو أعلى مما قبله .

ومن تارك للحال والماضى والاستقبال .. مستغرق القلب
بالحكم .. ملازم فى الشهود وهذه الدرجة العليا ..

العَدْلُ

معناه : العادل .. وهو الذى يصدر منه فعل العدل المضاد للجور والظلم .

ولن يعرف العادل من لم يعرف عدله . ولايعرف عدله من لم يعرف فعله .

فمن أراد أن يفهم هذا الوصف فينبغى أن يحيط علمًا بأفعال الله تعالى من أعلى ملكوت السموات إلى منتهى الثرى .. حتى إذا لم ير فى خلق الرحمن من تفاوت ، ثم رجع البصر فما رأى من فطور ، ثم رجع البصر مرة أخرى فانقلب البصر إليه خاسئا وهو حسير ، وقد بهره جمال الحضرة الربوبية ، وحيره اعتدالها وانتظامها ـ فعند ذلك يعشق بفهمه شيئا من معانى عدل الله تعالى .

وقد خلق أقسام الموجودات : جسمانيها وروحانيها ، كاملها وناقصها ؛ وأعطى كل شىء خلقه .. وهو بذلك جواد . ورتبه فى موضعه اللائق به .. وهو بذلك عدل.

فمن الأجسام العظام فى العالم : الأرض ، والماء ، والهواء ، والسموات ، والكواكب . وقد خلقها ورتبها ؛ فوضع الأرض فى أسفل السافلين ، وجعل الماء فوقها ، والهواء فوق الماء ،

والسموات فوق الهواء ، ولو عكس هذا الترتيب لبطل النظام .

ولعل شرح وجه استحقاق هذا الترتيب فى العدل والنظام . مما يصعب على أكثر الأفهام . فلننزل إلى درجة العوام ونقول : لينظر الإنسان إلى بدنه ، فإنه مركب من أعضاء مختلفة .. كما أن بدن العالم مركب من أجسام مختلفة . فأول اختلافه أن ركبه من العظم واللحم والجلد، وجعل العظام عماداً مستبطناً ، واللحم صواناً له مكتنفاً إياه ، والجلد صواناً للحم ، فلو عكس هذا الترتيب ، وأظهر ما أبطن لبطل النظام.

وإن خفى عليك هذا ، فلقد خلق للإنسان أعضاء مختلفة مثل : اليد ، والرجل ، والعين ، والأنف ، والأذن . فهو بخلق هذه الأعضاء جواد . وبوضعها فى مواضعها الخاصة عدل ؛ لأنه وضع العين فى أولى المواضع بها من البدن ؛ إذ لو خلقها على القفا ، أو على الرجل ، أو على اليد ، أو على قمة الرأس ـ لم يخف ما يتطرق إليها من النقصان والتعرض للآفة . وكذلك علق اليدين من المنكبين . ولو علقهما من الرأس ، أو من الحقو ، أو الركبتين ـ لم يخف ما يتولد منه من الخلل . وكذلك وضع جميع الحواس على الرأس ؛ فإنها جواسيس لتكون مشرفة على جميع البدن . فلو وضعها على الرجل اختل

نظامها قطعاً . وشرح ذلك فى كل عضو يطول .

وبالجملة فينبغى أن تعلم أنه لم يخلق شيئاً فى موضعه إلا لأنه متعين له . ولو تيامن عنه ، أو تياسر ، أو تسفل ، أو تعالى - لكان ناقصاً ، أو باطلاً ، أو قبيحاً خارجاً عن التناسب كريها فى المنظر . وكما أن الأنف خلق على وسط الوجه ، ولو خلق على الجبهة أو على الخد - لتطرق نقصان إلى فوائده .

وإذا قوى فهمك على إدراك حكمته فاعلم أن الشمس أيضاً لم يخلقها فى السماء الرابعة وهى واسطة السموات السبع هزلاً . بل ما خلقها إلا بالحق ، وما وضعها إلا موضعها المستحق لها بحصول ما قصده منها . إلا أنك ربما عجزت عن درك الحكمة فيه لأنك قليل التفكير فى ملكوت السموات والأرض وعجائبها . ولو نظرت فيها لرأيت من عجائبها ما يستحقر فيها عجائب بدنك . وكيف لا وخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس ؟!

وليتك وفيت بمعرفة عجائب نفسك ، وتفرغت للتأمل فيها وفيما يكتنفها من الأجسام ؛ فتكون ممن قال الله فيهم ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ ﴾ [فصلت : ٥٣] .

ومن أين لك أن تكون ممن قال الله فيهم :

الجلال

﴿ وكذلك نري إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين ﴾ [الأنعام : ٧٥] .وأنى تفتح أبواب السماء لمن استغرقه هم الدنيا واستعبده الحرص والهوى ؟!

فهذا هو الرمز إلى تفهيم مبدأ الطريق إلى معرفة هذا الاسم الواحد . وشرحه يفتقر إلى مجلدات ، وكذلك شرح معنى كل اسم . فإن الأسامي مشتقة من الأفعال ، لاتفهم إلا بعد فهم الأفعال . وكل ما في الوجود من أفعال الله ، ولن تحيط علماً بتفصيلها ؛ فإنه لا نهاية لها . وأما الجملة ، فللعبد طريق إلى معرفتها ، وبقدر اتساع معرفته فيها يكون حظه من معرفة الأسماء . وذلك يستغرق العلوم كلها ، وإنما غاية مثل هذا الكتاب الإيماء إلى مفاتحها ومعاقد جمها فقط .

وحظ العبد من العدل لا يخفى . وأول ما عليه من العدل من صفات نفسه ، وهو أن يجعل الشهوة والغضب أسيرين تحت إشارة العقل والدين . ومهما جعل العقل خادماً للشهوة والغضب فقد ظلم .

هذا جملة عدله في نفسه ، وتفصيله مراعاة حدود الشرع كله .

العدل

وعدله في كل عضو أن يستعمله على الوجه الذى أذن الشرع فيه .

وأما عدله فى أهله وذريته ، ثم فى رعيته إن كان من أهل الولاية ، فلا يخفى . وربما ظن أن الظلم هو الإيذاء ، والعدل هو إيصال النفع إلى الناس . وليس كذلك . بل لو فتح الملك خزائنه المشتملة على الأسلحة والكتب وصنوف الأموال ، ولكن فرق الأموال على الأغنياء ، ووهب الأسلحة إلى أهل العلم وسلم إليهم القلاع ، ووهب الكتب إلى الأجناد وأهل القتال وسلم إليهم المساجد والمدارس - فقد نفع ، ولكنه ظلم ، وعدل عن العدل ؛ إذ وضع كل شيء فى غير موضعه اللائق . ولو آذى المرضى بسقى الأدوية والحجامة والفصد والإجبار على ذلك ، وآذى الجناة بالعقوبة قتلاً وضرباً - كان عدلاً ؛ لأنه وضعها فى موضعها .

وحظ العبد ديناً من مشاهدة هذا الوصف - الإيمان بأن الله تعالى عدل ، ولا يعترض عليه فى تدبيره وحكمه وجميع أفعاله .. وافق مراده أو لم يوافق ؛ لأن كل ذلك عدل ، وهو كما ينبغى . ولو لم يفعل ما فعله لحصل منه أمر آخر هو أعظم ضرراً مما حصل .. كما أن المريض لو لم يحتجم لتضرر ضرراً

العدل

يزيد على ألم الحجامة .

وبهذا يكون الله تعالى عدلاً . والإيمان به يقطع الإنكار والاعتراض ظاهراً وباطناً . وتمامه أن لايسب الدهر ، ولا ينسب الأشياء إلى الفلك ، ولا يعترض عليه كما جرت به العادة . بل يعلم أن كل ذلك أسباب مسخرة ، وأنها رتبت ووجهت إلى المسببات أحسن ترتيب وتوجيه بأقصى وجوه العدل واللطف.

اللَّطِيفُ

إنما يستحق هذا الاسم من يعلم دقائق المصالح وغوامضها ، وما دق منها وما لطف ، ثم يسلك في إيصالها إلى المستحق سبيل الرفق دون العنف .

فإذا اجتمع الرفق في الفعل واللطف في العلم تم معنى اللطف . ولا يتصور كمال ذلك في العلم والفعل إلا لله تعالى.

فأما إحاطته بالدقائق والخفايا فلا يمكن تفصيل ذلك ، بل الخفي مكشوف في علمه كالجلي من غير فرق.

وأما رفقه في الأفعال ولطفه فيها ، فلا يدخل أيضا تحت الحصر؛ إذا لايعرف اللطف في الفعل إلا من عرف تفاصيل

أفعاله وعرف دقائق الرفق فيها . وبقدر اتساع المعرفة فيها تتسع المعرفة بمعنى اسم اللطيف.

وشرح ذلك يستدعى تطويلاً ، ثم لا يتصور أن يفى بعشرة مجلدات كبيرة . وإنما يمكن التنبيه على بعض جمله .

فمن لطفه خلقه الجنين فى بطن الأم فى ظلمات ثلاث، وحفظه فيها ، وتغذيته بواسطة السرة إلى أن ينفصل فيستقل بالتناول بالفم ، ثم إلهامه إياه عند الانفصال التقام الثدى وامتصاصه ولو فى ظلام الليل من غير تعليم ومشاهدة . بل فلق البيضة عن الفرخ وقد ألهمه التقاط الحب فى الحال . ثم تأخير خلق السن عن أول الخلقة إلى وقت الحاجة للاستغناء فى الاغتذاء باللبن عن السن . ثم إنباته السن بعد ذلك عند الحاجة إلى طحن الطعام . ثم تقسيم الأسنان إلى عريضة للطحن ، وإلى أنياب للكسر ، وإلى ثنايا حادة الأطراف للقطع . ثم استعمل اللسان (الذى الغرض الأظهر منه النطق) فى رد الطعام إلى المطحن كالمجرفة.

ولو ذكر لطفه فى تيسير لقمة يتناولها العبد من غير كلفة يتجشمها وقد تعاون على إصلاحها خلق لا يحصى عددهم : من مصلح الأرض ، وزارعها ، وساقيها ، وحاصدها ، ومنقيها ، اللطيف

وطاحنها ، وعاجنها ، وخابزها ، إلى غير ذلك ـ لكان لا يستوفى شرحه .

وعلى الجملة : فهو من حيث دبر الأمور حكم ..

ومن حيث أوجدها جواد .. ومن حيث رتبها مصور ..

ومن حيث وضع كل شىء فى موضعه عدل ..

ومن حيث لم يترك فيها دقائق وجوه الرفق لطيف ..

ولن يعرف حقيقة هذه الأسامى من لم يعرف حقيقة هذه الأفعال ..

ومن لطفه بعباده أنه أعطاهم فوق الكفاية ، وكلفهم دون الطاقة .

ومن لطفه أنه يسر لهم الوصول إلى سعادة الأبد بسعى خفيف فى مدة قصيرة وهى العمر ؛ فإنه لانسبة لها بالإضافة إلى الأبد.

ومن لطفه إخراج اللبن الصافى من بين الفرث والدم ، وإخراج الجواهر النفيسة من الأحجار الصلبة ، وإخراج العسل من النحل ، والإبريسم من الدود ، والدر من الصدف .

اللطيف

وأعجب من ذلك كله خلقه الإنسان من النطفة القذرة ،

وجعله مستودعًا لمعرفته ، وحاملاً لأمانته ، ومشاهداً لملكوت سماواته . وهذا أيضاً رفق لا يمكن إحصاؤه .

تنبيه : حظ العبد من هذا الوصف الرفق بعباد الله تعالى ، والتلطف بهم فى الدعوة إلى الله والهداية إلى سعادة الآخرة من غير ازدراء وعنف ، ومن غير خصام وتعصب . وأحسن وجوه اللطف فيه الجذب إلى قبول الحق بالشمائل والسيرة المرضية والأعمال الصالحة ؛ فإنها أوقع وألطف من الألفاظ المزينة .

اللطيف

الخَبِيرُ

هو الذى لا تعزب عنه الأخبار الباطنة ؛ ولايجرى فى الملكِ والملكوت شىء ، ولا تتحرك ذرة ولا تسكن ، ولا يضطرب نَفَس ولا يطمئن – إلا ويكون عنده خبره .

وهو بمعنى العليم ، لكن العلم إذا أضيف إلى الخفايا الباطنة سمى خبرة ، وسمى صاحبها خبيراً .

تنبيه : حظ العبد من ذلك أن يكون خبيراً بما يجرى فى عالمه .. وعالمه : قلبه ، وبدنه . والخفايا التى يتصف القلب بها من : الغش ، والخيانة ، والتطوف حول العاجلة ، وإضمار الشر ،

الخبير

وإظهار الخير ، والتجميل بإظهار الإخلاص مع الإفلاس عنه ـ لا يعرفها إلا ذو خبرة بالغة ، قد خبر نفسه ومارسها ، وعرف مكرها وتلبيسها وخدعها ؛ فحاذرها وتشمر لمعاداتها ، وأخذ الحذر منها ، فذلك من العبيد جدير بأن يسمى خبيراً .

الخبير

الحليم

هو الذى يشاهد معصية العصاة ، ويرى مخالفة الأمر .. ثم لا يستفزه غضب ، ولا يعتريه غيظ . ولا يحمله على المسارعة إلى الانتقام مع غاية الاقتدار ـ عجلة وطيش ، كما قال تعالى : **﴿ولو يؤاخذ الله الناس بما كسبوا ما ترك على ظهرها من دابة﴾ [فاطر : ٤٥]** .

تنبيه : حظ العبد من وصف الحليم ظاهر ؛ فالحلم من محاسن خصال العباد . وذلك مستغن عن الشرح والإطناب .

الحليم

العظيم

اعلم أن اسم العظيم فى أول الوضع إنما أطلق على الأجسام ، يقال : هذا الجسم عظيم . وهذا الجسم أعظم من ذلك الجسم ـ إذا كان امتداد مساحته فى الطول والعرض والعمق أكثر منه .

العظيم

ثم هو ينقسم إلى : عظيم يملأ العين وتأخذ منه مأخذاً ، وإلى مالا يتصور أن يحيط البصر أطرافه كالأرض والسماء . فإن الفيل عظيم والجبل ، ولكن البصر قد يحيط بأطرافه ؛ فهو عظيم بالإضافة إلى ما دونه . وأما الأرض فلا يتصور أن يحيط البصر بأطرافها وكذا السماء . فذلك هو العظيم المطلق فى مدركات البصر.

فافهم أن فى مدركات البصائر أيضاً تفاوتاً .. فمنها ما تحيط العقول بكنه حقيقته ، ومنها ما يقصر عنه العقل . وما تقصر العقول عنه ينقسم إلى ما لايتصور أن يحيط به بعض العقول وإن قصر عنه أكثرها ، وإلى ما لا يتصور أن يحيط العقل بكنه حقيقته . وذلك هو العظيم المطلق الذى جاوز جميع حدود العقول حتى لم يتصور الإحاطة بكنهه .. وذلك هو الله تعالى . وقد سبق بيان ذلك فى الفن الأول.

تنبيه : العظيم من العباد : الأنبياء والعلماء ، والذين إذا عرف العاقل شيئا من صفاتهم امتلأ بالهيبة صدره وصار مستوفى بالهيبة قلبه حتى لا يبقى فيه متسع.

فالنبى عظيم فى حق أمته ، والشيخ فى حق مريده ، والأستاذ فى حق تلميذه ؛ إذ يقصر عقله عن الإحاطة بكنه

صفاته . فإن ساواه أو جاوزه لم يكن عظيماً بالإضافة إليه.

وكل عظيم يفرض ، غير الله ، فهو ناقص وليس بعظيم مطلق ؛ لأنه إنما يظهر بالإضافة إلى شيء دون شيء ، سوى عظمة الله تعالى فإنه العظيم المطلق لا بطريق الإضافة .

الغَفُورُ

هو بمعنى الغفار ، ولكنه ينبئ عن نوع مبالغة لا ينبئ عنه الغفار . فإن الغفار مبالغة في المغفرة بالإضافة إلى مغفرة متكررة مرة بعد أخرى ، فالفعّال ينبئ عن كثرة الفعل ، والفعول ينبئ عن جودته وكماله وشموله . فهو غفور بمعنى أنه تام الغفران كامله حتى يبلغ أقصى درجات المغفرة . والكلام عليه قد سبق.

الشَّكُورُ

هو الذى يجازى بيسير الطاعات كثير الدرجات، ويعطى بالعمل فى أيام معدودة نعيمًا فى الآخرة غير محدود .

ومن جازى الحسنة بأضعافها يقال إنه شكر تلك الحسنة . ومن أثنى على المحسن أيضا يقال إنه شكره .

فإن نظرت إلى معنى الزيادة فى المجازاة لم يكن الشكور المطلق إلا الله تعالى ؛ لأن زياداته فى المجازاة غير محصورة ولا محدودة ، فإن نعيم الجنة لا آخر له . والله تعالى يقول : ﴿ **كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ** ﴾ [الحاقة: ٢٤] .

وإن نظرت إلى معنى الثناء فثناء كل مثن على غيره . والرب تعالى إذا أثنى على أعمال عباده فقد أثنى على فعل نفسه ؛ لأن أعمالهم من خلقه . فإن كان الذى أعطى فأثنى شكوراً فالذى أعطى وأثنى على المعطى فهو أحق بأن يكون شكوراً .. فثناء الله تعالى على عباده كقوله : ﴿ **وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ** ﴾ [الأحزاب: ٣٥] ، وكقوله : ﴿ **نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ** ﴾ [ص: ٤٤] ، وما يجرى مجراه .. وكل ذلك عطية منه .

تنبيه : العبد يتصور أن يكون شاكراً فى حق عبد آخر .. مرة بالثناء عليه بإحسانه إليه ، وأخرى بمجازاته أكثر مما صنعه إليه . وذلك من الخصال الحميدة ، قال رسول ﷺ : **«من لا يشكر الناس لا يشكر الله»**[1] .

وأما شكره لله فلا يكون إلا بنوع من المجاز ؛ فإنه إن أثنى

---

(١) رواه الترمذى ، وحسنه من حديث أبى سعيد وله ولأبى داود وابن حبان نحوه من حديث أبى هريرة ، وقال : حسن صحيح .

الشكور

فثناؤه قاصر لأنه لا يحصى ثناء عليه ، وإن أطاع فطاعته نعمة أخرى من الله تعالى عليه ، بل عين شكره نعمة أخرى وراء النعمة المشكورة . وإنما أحسن وجوه الشكر لنعم الله تعالى أن لا يستعملها فى معاصيه ، بل فى طاعته . وذلك أيضا بتوفيق الله وتيسيره فى كون العبد شاكراً لربه .

وتصوُّر ذلك كلام دقيق ذكرناه فى كتاب «الشكر» من كتاب «إحياء علوم الدين» ، فليطلب منه فإن هذا الكتاب لا يحتمله .

الشكور

العَلِىُّ

هو الذى لا رتبة فوق رتبته ، وجميع المراتب منحطة عنه . وذلك لأن العلى مشتق من العلو ، والعلو مأخوذ من العلو المقابل للسفل . وذلك إما فى درجات محسوسة كالدرج والمراقى وجميع الأجسام الموضوع بعضها فوق بعض ، وإما فى الرتب المعقولة للموجودات المترتبة نوعاً من الترتيب العقلى.

فكل ما له الفوقية فى المكان فله العلو المكانى ، وكل ما له الفوقية من الرتبة فله العلو فى الرتبة.

العلى

والدرجات العقلية مفهومة كالدرجات الحسية . ومثال الدرجات العقلية هو التفاوت الذى بين السبب والمسبب ، والعلة والمعلول ، والفاعل والمفعول ، والقابل والمقبول ، والكامل والناقص . فإذا قدرت سبباً فهو سبب لشيء ثان ، وذلك الثانى سبب لثالث ، والثالث لرابع .. إلى عشر درجات مثلاً . فالعاشر واقع فى الرتبة الأخيرة فهو الأسفل الأدنى . والأول واقع فى الدرجة الأولى من السببية فهو الأعلى . ويكون الأول فوق الثانى فوقية بالمعنى لا بالمكان . والعلو عبارة عن الفوقية .

فإذا فهمت معنى التدريج العقلى فاعلم أن الموجودات لا يمكن قسمتها إلى درجات أقسامها حتى لا يتصور أن يكون فوقه درجة . وذلك هو العلى المطلق ، وكل ما سواه فيكون علياً بالإضافة إلى ما دونه ، ويكون دنيًا وسافلاً بالإضافة إلى ما فوقه .

ومثال قسمة العقل : أن الموجودات تنقسم إلى ما هو سبب وإلى ما هو مسبب ، فالسبب فوق المسبب فوقية بالرتبة ؛ فالفوقية المطلقة ليست إلا لمسبب الأسباب . وكذلك تنقسم الموجودات إلى ميت وحى . والحى ينقسم إلى ما ليس له إلا الإدراك الحسى وهو البهيمة ، وإلى ما له مع الإدراك الحسى

الإدراك العـقلى . والذى له الإدراك العـقلى ينقـسم إلى مـا يعارضه فى معلومات الشهوة والغضب وهو الإنسان ، وإلى ما يسلم إدراكه عن معارضة المكدرات . والذى يسلم ينقسم إلى ما يمكن أن يبتلى به ولكن رزق السلامة .. كالملائكة ، وإلى ما يستحيل ذلك فى حقه .. وهو الله تعالى .

وليس يخفى عليك فى هذا التقسيم التدريجى أن المَلَك فوق الإنسان ، والإنسان فوق البهيمة ، وأن الله تعالى فوق الكل ؛ فهو العلى المطلق . فإنه الحى المُحْيِى العالم المطلق ، الخالق لعلوم العلماء ، المنزه المقدس عن جميع أنواع النقص .

وقد وقع الميت فى الدرجة السفلى من درجات الكمال . ولم يقع فى الطرف الآخر إلا الله تعالى .

فهكذا ينبغى أن نفهم فوقيته وعلوه ؛ فإن هذه الأسامى وضعت أولا بالإضافة إلى إدراك البصر وهو درجة العوام . ثم لم تنبه الخواص لإدراكات البصائر ، ووجدوا بينها وبين الأبصار موازنات ـ استعاروا منها الألفاظ المطلقة ، وفهمها الخواص ، وأنكرها العوام الذين لم يتجاوز إدراكهم الحواس التى هى مرتبة البهائم ؛ فلم يفهموا عظمة إلا بالمساحة ، ولا علواً إلا بالمكان، ولا فوقية إلا به. العَلْق

فإذا فهمت هذا فهمت معنى كونه فوق العرش لأن العرش أعظم الأجسام وهو فوق جميعها . والموجود المنزه المقدس عن التحدد والتقدر بحدود الأجسام ومقاديرها فوق الأجسام كلها فى الرتبة ولكن خص العرش بالذكر لأنه فوق جميع الأجسام ، فما كان فوقها كان فوق جميعها . وهو كقول القائل : الخليفة فوق السلطان .. تنبيهاً به على أنه إذا كان فوقه كان فوق جميع الناس الذين هم دون السلطان .

والعجب من الحشْوِىِّ الذى لا يفهم من الفوق إلا المكان ! ومع ذلك إذا سئل عن شخصين من الأكابر وقيل له : كيف يجلسان فى الصدور والمحافل ؟ فيقول : هذا يجلس فوق ذاك . وهو يعلم أنه لا يجلس إلا بجنبه ، وإنما يكون جالساً فوقه لو جلس على رأسه ، أو مكان مبنى فوق رأسه . ولو قيل له : كذبت ما جلس فوقه ولا تحته ، ولكنه جلس بجنبه ـ اشمأزت نفسه من هذا الإنكار ، وقال : إنما أعنى به فوقية الرتبة والقرب من الصدر ، فإن الأقرب إلى الصدر الذى هو المنتهى فوق بالإضافة إلى الأبعد .

ثم لا يفهم من هذا أن كل ترتيب له طرفان يجوز أن يطلق على أحد طرفيه اسم الفوق والعلو ، وعلى الطرف الآخر ما يقابله .

العلوّ

تنبيه : العبد لا يتصور أن يكون عليًا مطلقًا ؛ إذ لا ينال درجة إلا ويكون في الوجود ما هو فوقها .. وهي درجات الأنبياء والملائكة .

نعم يتصور أن ينال درجة لا يكون في جنس الإنس من يفوقه ، وهي درجة نبينا عليه الصلاة والسلام ، ولكنه قاصر بالإضافة إلى العلو المطلق من وجهين ، أحدهما : أنه علو بالإضافة إلى بعض الموجودات ، والآخر أنه : علو بالإضافة إلى الوجود ، لا بطريق الوجوب ، بل يقارنه إمكان وجود إنسان فوقه . فالعلى المطلق هو الذي له الفوقية لا بالإضافة ، وبحسب الوجوب لا بحسب الوجود الذي يقارنه إمكان نقيضه . العلى

الكَبِيرُ

هو ذو الكبرياء . والكبرياء عبارة عن كمال الذات . وأعني بكمال الذات كمال الوجود.

وكمال الوجود يرجع إلى شيئين :

أحدهما : دوامه أزلا وأبداً . وكل وجود مقطوع بعدم سابق أو لاحق فهو ناقص .ولذلك يقال للإنسان إذا طالت مدة وجوده: إنه كبير ، أي كبير السن طويل مدة البقاء ، ولا يقال: الكبير

عظيم السن . والكبير يستعمل فيما لا يستعمل فيه العظيم . فإن كان ما طالت مدة وجوده مع كونه محدوداً مدة البقاء ـ كبيراً ، فالدائم الأزلى الأبدى الذى يستحيل عليه العدم ـ أولى بأن يكون كبيراً .

والثانى : أن وجوده هو الوجود الذى يصدر عنه وجود كل موجود . فإن كان الذى تم وجوده فى نفسه كاملا وكبيراً فالذى حصل منه وجود جميع الموجودات أولى بأن يكون كاملاً وكبيراً .

تنبيه : الكبير من العباد هو الكامل الذى لا تقتصر عليه صفات كماله ، بل تسرى إلى غيره .. فلا يجالسه أحد إلا ويفيض عليه شىء من كماله .

وكمال العبد فى عقله وورعه وعلمه .

فالكبير هو العالم التقى ، المرشد للخلق ، الصالح لأن يكون قدوة يقتبس من أنواره وعلومه . ولذلك قال عيسى عليه السلام: من علم وعمل فذاك يدعى عظيماً فى ملكوت السماء.

الحفيظ

هو الحافظ جداً ..

ولن يفهم ذلك إلا بفهم معنى الحفظ . وهو على وجهين:

أحدهما إدامة وجود الموجودات وإبقاؤها . ويضاده الإعدام . والله تعالى هو الحافظ للسموات ، والأرض ، والملائكة والموجودات التى يطول أمد بقائها ، والتى لا يطول أمد بقائها مثل : الحيوان ، والنبات ، وغيرهما .

والوجه الثانى : وهو أظهر معنى الحفظ .. صيانة المتعاديات والمتضادات بعضها عن بعض. وأعنى بهذا التعادى ما بين الماء والنار ؛ فإنهما يتعاديان بطباعهما ، فإما أن يطفئ الماء النار ، وإما أن تستحيل[1] النار الماء إن غلبت فيصير بخاراً ثم هواء. والتضاد والتعادى ظاهر بين الحرارة والبرودة ؛ إذ تقهر إحداهما الأخرى . وكذا بين الرطوبة واليابسة ، وسائر الأجسام الأرضية المركبة من هذه الأصول المتعادية ؛ إذ لابد للحيوان من حرارة غريزية لو بطلت لبطلت حياته ، ولابد له من رطوبة تكون غذاء لبدنه كالدم وما يجرى مجراه ، ولابد من برودة تكسر سورة[2]

(١) أى تعمل على تحويله إلى بخار.

(٢) حدتها وشدتها.

الحرارة حتى تعتدل ولا يحترق فرقه ولا يحلل الرطوبات الباطنة بسرعة .

وهذه متعاديات متنازعات وقد جمع الله بين هذه المتضادات المتنازعات إهاب الإنسان وبدن الحيوان والنبات وسائر المركبات . ولولا حفظه إياها لتنافرت وتباعدت وبطل امتزاجها واضمحل تركيبها وبطل المعنى الذى صار مستعداً لقبوله بالتركيب والمزاج وحفظ الله إياها بتعديل قواها مرة وبإمداد المغلوب منها ثانيا .

أما التعديل فهو أن يكون مبلغ قوة النار مثل مبلغ قوة الحار، فإذا اجتمعا لم يغلب أحدهما الآخر ، بل يتدافعان ؛ إذ ليس أحدهما بأن يغلب أولى من أن يغلب ، فيتقاومان ، ويبقى قوام المركب بتقاومهما أو تعادلهما . وهو الذى يعبر عنه باعتدال المزاج .

والثاني : إمداد المطلوب منهما بما يعيد قوته حتى يقاوم الغالب . ومثاله : أن الحرارة تعنى الرطوبة وتجففها لا محالة ، فإذا غلبت ضعفت البرودة والرطوبة وغلبت الحرارة واليبوسة . ويكون إمداد الضعيف بالجسم البارد الرطب وهو الماء . ومعنى العطش هو الحاجة إلى البارد الرطب . فخلق الله تعالى البارد والرطب مدته البرودة والرطوبة إذا غلبتنا . وخلق الأطعمة

والأدوية وسائر الجواهر المتضادة ، حتى إذا غلب شيء عورض بغيره فانقهر .. وهذا هو الإمداد .

وإنما تم ذلك بخلق الأطعمة والأدوية ، وخلق الآلات المصلحة لها ، وخلق المعرفة الهادية إلى استعمالها . وكل ذلك لحفظ أبدان الحيوان والمركبات من المتضادات . وهذه هي الأسباب التي تحفظ الإنسان من الهلاك الداخل .

وهو متعرض للهلاك من أسباب خارجة : كسباع ضارية ، وأعداء منازعة .. فحفظه عن ذلك بما خلق له من الجواسيس المنذرة بقرب العدو ، وهي طلائعه : كالعين ، والأذن ، وغيرهما . ثم خلق له اليد الباطشة والأسلحة الدافعة : كالدرع ، والترس .. والقاضية : كالسيف ، والسكين . ثم ربما يعجز مع ذلك عن الدفع ؛ فأمده بآلة الهرب .. وهي الرجل للحيوان الماشي والجناح للطائر .

وكذا شمل حفظه - جلت قدرته - كل ذرة في ملكوت السموات والأرض ، حتى الحشيش الذي ينبت من الأرض يحفظ لبابه بالقشر الصلب وطراوته بالرطوبة . وما لا ينحفظ بمجرد القشر يحفظه بالشوك النابت منه ليندفع به بعض الحيوانات المتلفة له . فالشوك سلاح للنبات كالقرون والمخالب

والأنياب للحيوانات . بل كل قطرة من ماء فمعها حافظ يحفظها عن الهواء المضاد لها ؛ فإن الماء إذا جعل فى إناء وترك مدة استحال هواء ، وسلب الهواء صفة المائية عنه . ولو غمست الإصبع فى الماء ورفعتها ونكستها تدلت منها قطرة تبقى منكسة لا تنفصل مع أن من شأنها الهوى إلى أسفل . ولكنها لو انفصلت وهى صغيرة استولى الهواء عليها وأحاله . ولا تزال تمكث متدلية حتى يجتمع إليها بقية البلل فتكبر القطرة فتجرى على خرق الهواء بسرعة ولا يستولى الهواء على إحالتها . وليس ذلك منها حفظاً لنفسها عن معرفة بضعفها وقوة ضدها وحاجة استمدادها من بقية البلل . وإنما ذلك حفظ من ملك موكل بها بواسطة معنى من ذاتها . وقد ورد فى الخبر : أنه لا تنزل قطرة من المطر إلا ومعها ملك يحفظها إلى أن تصل إلى مستقرها من الأرض . وذلك حق المشاهدة الباطنة لأرباب البصائر ، وقد دلت عليه وأرشدت إليه ، فآمنوا بالخبر لا عن تقليد بل عن بصيرة .

والكلام أيضا فى شرح حفظ الله تعالى السموات والأرض وما بينهما ـ طويل كما فى سائر الأفعال ، وبه يعرف معنى هذا الاسم لا بمعرفة الاشتقاق فى اللغة . وتوهم معنى الحفظ

الحفيظ

على الإجمال .

تنبيه : الحفيظ من العباد : من يحفظ جوارحه وقلبه ، ويحفظ دينه ، عن سطوة الغضب ، وجلابة الشهوة ، وخداع النفس ، وغرور الشيطان ؛ فإنه على شفا جرف هار ، وقد اكتنفته هذه المهلكات المفضية إلى البوار . الحفيظ

المُقِيتُ

معناه : خالق الأقوات وموصلها إلى الأبدان وهى الأطعمة ، وإلى القلوب وهى المعرفة .

فيكون بمعنى الرازق إلا أنه أخص منه ؛ إذ الرزق يتناول القوت وغير القوت . والقوت ما يكتفى به فى قوام البدن.

وأما أن يكون بمعنى المستوى على الشىء القادر عليه ، والاستيلاء يتم بالقدرة والعلم ، وعليه يدل قوله تعالى : ﴿ **وكان اللَّهُ علَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُقِيتًا** ﴾ [النساء : ٨٥] ، أى مطلعًا قادرًا . فيكون معناه راجعًا إلى القدرة والعلم . أما العلم فقد سبق ، وأما القدرة فستأتى . ويكون بهذا المعنى وصفه بالمقيت أتم من وصفه بالقادر وحده وبالعالم وحده ؛ لأنه دال على اجتماع المعنيين .. وبذلك يخرج هذا الاسم عن الترادف.

المقيت

الحَسِيبُ

هو الكافى ، وهو الذى من كان له كان حسبه . والله تعالى حسيب كل أحد وكافيه .

وهذا وصف لا يتصور حقيقته لغيره ؛ فإن الكفاية إنما يحتاج إليها المكفى لوجوده ولدوام وجوده ولكمال وجوده . وليس فى الوجود شىء هو وحده كاف لشىء إلا الله تعالى ؛ فإنه وحده كاف لكل شىء لا لبعض الأشياء .. أى هو وحده كاف يتحصل به وجود الأشياء ، ويدوم به وجودها ، ويكمل به وجودها .

ولا تظنَّنْ أنك إذا احتجت إلى طعام وشراب وأرض وسماء وشمس وغير ذلك ـ فقد احتجت إلى غيره ولم يكن هو حسبك ؛ فإنه هو الذى كفاك بخلق الطعام والشراب والأرض والسماء . فهو حسبك .

ولا تظنَّن أن الطفل الذى يحتاج إلى أمه ترضعه وتتعهده ـ فليس الله حسيبه وكافيه ؛ بل الله كفاه إذ خلق أمه ، وخلق اللبن فى ثديها ، وخلق له الهداية إلى اِلْتقامه ، وخلق الشفقة والمودة فى قلب الأم حتى مكنته من الالتقام ودعته إليه وحملته عليه . فالكفاية إنما حصلت بهذه الأسباب ، والله وحده هو المنفرد بخلقها لأجله .

ولو قيل لك : إن الأم وحدها كافية للطفل وهي حسبه – لصدقت به ولم تقل : إنها لا تكفيه لأنه يحتاج إلى اللبن ، فمن أين تكفيه الأم إذا لم يكن لبن ؟ ولكنك تقول : نعم يحتاج إلى اللبن ، ولكن اللبن أيضاً من الأم فليس محتاجاً إلى غير الأم . فاعلم أن اللبن ليس من الأم ،بل هو والأم من الله ومن فضله وجوده .

فهو وحده حسب كل أحد ، وليس في الوجود شيء وحده هو حسب شيء سواه ، بل الأشياء يتعلق بعضها ببعض وكلها تتعلق بقدرة الله تعالى .

تنبيه : ليس للعبد مدخل في هذا الوصف إلا بنوع من المجاز بعيد وبالإضافة إلى بادئ الرأى وسابق الظن العامى .

أما كونه مجازاً : فهو أنه إن كان كافياً لطفله في القيام بتعهده أو لتلميذه في تعلمه حتى لم يفتقر إلى الاستعانة بغيره – كان واسطة في الكفاية ولم يكن كافيا ؛ لأن الله تعالى هو الكافي ؛ إذ لا قوام له بنفسه . ولا كفاية له بنفسه .. فكيف يكون هو كفاية غيره ؟

وأما كونه بالإضافة إلى سابق الظن : فهو أنه وإن قدر أنه

الحسيب

مستقل بالكفاية وليس بواسطة فهو وحده لا يكفى إذ يحتاج إلى محل قابل لفعله وكفايته . هذا أقل الأمور. فالقلب الذى هو محل العلم لابد منه أولاً ليكون هو كافياً فى التعليم .والمعدة التى هى مستقر الطعام لابد منها ليكون هو كافيًا بإيصال الطعام إلى بدنه . هذا مع ما يحتاج إليه من أمور كثيرة لا يحصيها ولا يدخل شيء منها فى اختياره . وأقل درجات الفعل حاجته إلى فاعل وقابل ، فالفاعل لا يكون دون القابل أصلا ، وإنما صح هذا فى حق الله تعالى لأنه خالق الفعل وخالق المحل القابل وخالق شرائط قبوله وما يكتنفه .

ولكن بادى الرأى ربما سبق إلى الفاعل ويخطر بالبال غيره فينظر أن الفاعل حسبه وحده وليس كذلك .

نعم الحظ الذى منه للعبد أن يكون الله وحده حسبه بالإضافة إلى همته وإرادته وهو أنه لا يريد إلا الله ولا يريد الجنة ولا يشغل قلبه بالنار ليحذر منها ، بل يكون مستغرق الهم بالله وحده . وإذا كاشفه بجلاله قال : ذلك حسبى فلست أريد غيره ولا أبالى فإننى غيره أو لم يفت .

الحسيب

الجَلِيلُ

هو الموصوف بنعوت الجلال ..

ونعوت الجلال هى الغنى والملك والتقدس والعلم والقدرة وغيرها من الصفات التى ذكرناها . فالجامع لجميعها هو الجليل المطلق . والموصوف ببعضها جلالته بقدر ما نال من هذه النعوت .

فالجليل المطلق هو الله تعالى فقط . فكأن الكبير ترجع إلى كمال الذات ، والجليل إلى كمال الصفات ، والعظيم يرجع إلى كمال الذات والصفات جميعاً منسوباً إلى إدراك البصيرة إذا كان بحيث يستغرق البصيرة ولا تستغرقه البصيرة .

ثم صفات الجلال إذا نسبت إلى البصيرة المدركة لها سميت جمالا ، ويسمى المتصف بها جميلاً . واسم الجميل فى الأصل وضع للصورة الظاهرة المدركة بالبصر مهما كانت بحيث يلائم البصر ويوافقه . ثم نقل إلى الصورة الباطنية التى تدرك بالبصائر حتى يقال سيرة حسنة جميلة ، ويقال خلق جميل . وذلك يدرك بالبصائر لا بالأبصار .

فالصورة الباطنة إذا كانت كاملة متناسبة جامعة لجميع كمالاتها اللائقة بها كما ينبغى وعلى ما ينبغى فهى جميلة

بالإضافة إلى البصيرة الباطنة المدركة لها وملائمة لها ملاءمة يدرك صاحبها عند مطالعتها من اللذة والبهجة والاهتزاز أكثر مما يدركه الناظر بالبصر الظاهر إلى الصورة الجميلة .

فالجميل الحق المطلق هو الله تعالى فقط ، لأن كل ما فى العالم من جمال وكمال وبهاء وحسن فهو من أنوار ذاته وآثار صفاته . وليس فى الوجود موجود له الكمال المطلق الذى لا مشوبة فيه لا وجوداً ولا إمكانا سواه . ولذلك يدرك عارفه والناظر إلى جماله من البهجة والسرور واللذة والغبطة ما يستحقر معها نعيم الجنة وجمال الصورة المبصرة . بل لا مناسبة بين جمال الصورة الظاهرة وبين جمال المعانى الباطنة المدركة بالبصائر . وهذا المعنى كشفنا عنه الغطاء فى كتاب «المحبة» من كتب «إحياء علوم الدين» .

فإذا ثبت أنه جليل وجميل ، فكل جميل فهو محبوب ومعشوق عند مدرك جماله . فلذلك كان الله تعالى محبوباً ، ولكن عند العارفين .. كما تكون الصورة الجميلة الظاهرة محبوبة ولكن عند المبصرين لا عند العميان.

تنبيه : الجليل من العباد مَنْ حسنت صفاته الباطنة التى تستلذها القلوب البصيرة ، فأما جمال الظاهر فنازل القدر.

الجليل

الكَرِيمُ

هو الذى إذا وعد وفى ، وإذا أعطى زاد على منتهى الرجاء ، ولا يبالى كم أعطى ولمن أعطى . وإن وقعت حاجة إلى غيره لا يرضى ، وإذا جفى عاتب وما استقضى ، ولا يضيع من لاذ به والتجأ ، ويغنيه عن الوسائل والشفعاء .

فمن اجتمع له جميع ذلك ، لا بالتكلف ، فهو الكريم المطلق . وذلك هو الله تعالى فقط .

تنبيه : هذه الخصال قد يتجمل العبد باكتسابها ، ولكن فى بعض الأمور ، ومع نوع من التكلف . فلذلك قد يوصف بالكريم ، ولكنه ناقص بالإضافة إلى الكريم المطلق .

وكيف لا يوصف به العبد ، وقد قال رسول الله ﷺ : **«لا تقولوا لشجرة العنب الكَرْمَ ؛ فإن الكرم هو الرجل المسلم»**[1] .وقيل : إنما وصف شجر العنب بالكرم لأنه لطيف الشجرة ، طيب الثمرة ، سهل القطاف ، قريب التناول ، سليم عن الشوك والأسباب المؤذية ، بخلاف النخل .

---

(١) متفق عليه . وفى رواية : «فإنما الكرم قلب المؤمن» . وفى رواية للبخارى ومسلم أيضا : «يقولون الكرم؛ إنما الكرم قلب المؤمن» . وفى رواية أخرى لمسلم : «لا تقولوا الكرم ، ولكن قولوا العنب والحبلة» . «الحبَلة» بفتح الحاء والباء ، ويقال أيضا بإسكان الباء .

الرَّقِيبُ

هو العليم الحفيظ ..

فمن راعى الشيء حتى لم يغفل عنه ، ولاحظه ملاحظة دائمة لازمة لزوماً لو عرفه الممنوع عنه لما أقدم عليه - سمى رقيباً . وكأنه يرجع إلى العلم والحفظ ، ولكن باعتبار كونه لازماً دائما ، بالإضافة إلى ممنوع عنه محروس عن التناول .

تنبيه : وصف المراقبة للعبد إنما يحمد إذا كانت مراقبته لربه بقلبه وذلك بأن يعلم أن الله رقيبه ، وشاهده فى كل شيء ؛ ويعلم أن نفسه عدو له ، وأن الشيطان عدوٌّ له ، وأنهما ينتهزان منه الفرص حتى يحملاه على الغفلة والمخالفة ؛ فيأخذ منهما حذره بأن يلاحظ مكامنهما أو تلبيسهما ومواضع انبعاثهما ، حتى يسد عليهما المنافذ والمجارى .. فهذه هى مراقبته .

الرَّقِيبُ

المُجِيبُ

هو الذى يقابل مسألة السائلين بالإسعاف ، ودعاء الداعين بالإجابة ، وضرورة المضطرين بالكفاية . بل ينعم قبل النداء ، ويتفضل قبل الدعاء.

وليس ذلك إلا لله تعالى ؛ فإنه يعلم حاجة المحتاجين قبل

المُجِيبُ

سؤالهم ، وقد علمها فى الأزل ؛ فدبر أسباب كفاية الحاجات ، بخلق الأطعمة ، والأقوات ، وتيسير الأسباب والآلات الموصلة إلى جميع المهمات.

تنبيه : العبد ينبغى أن يكون مجيباً أولا لربه تعالى فيما أمره به ونهاه عنه ، وفيما ندبه إليه ودعاه . ثم لعباده فيما أنعم الله عليه بالاقتدار عليه ، وفى إسعاد كل سائل بما يسأله إن قدر عليه ، وفى لطف الجواب إن عجز عنه .. قال الله تعالى : ﴿ وَأَمَّا السَّائِلَ فَلا تَنْهَرْ ﴾ [الضحى: ١٠]. وقال رسول الله ﷺ : **«لو دعيت إلى كراع لأجبت ، ولو أهدى إلىّ ذراع لقبلت»**[١] . وكان حضوره الدعوات وقبوله الهدايا غاية الإكرام والإيجاب منه . فكم من خسيس متكبر . يترفع عن قبول كل هدية ، ولا يتبذل فى حضوره كل دعوة ، بل يصون جاهه وكبره ، ولا يبالى تقلب السائل المستدعى ، وإن تأذى بسببه .. فلا حظ لمثله فى معنى هذا الاسم.

المجيب

الوَاسِعُ

مشتق من السعة .. والسعة تضاف مرة إلى العلم إذا اتسع وأحاط بالمعلومات الكثيرة ، وتضاف

(١) رواه البخارى من حديث أبى هريرة.

أخرى إلى الإحسان وبسط النعم .

وكيفما قدر وعلى أى شيء نزل ، فالواسع المطلق هو الله تعالى ؛ لأنه إن نظر إلى علمه ، فلا ساحل لبحر معلوماته . بل تنفد البحار لو كانت مداداً لكلماته . وإن نظر إلى نعمه ، فلا نهاية لمقدوراته .

بل وكل سعة ، وإن عظمت ، فتنتهى إلى طرف ، فهو أحق باسم السعة . والله تعالى هو الواسع المطلق ؛ لأن كل واسع بالإضافة إلى ما هو أوسع منه – ضيق . وكل سعة علم تنتهى إلى طرف ، فالزيادة عليها متصورة . ومالا نهاية له ولا طرف ، فلا يتصور عليه زيادة.

تنبيه : سعة العبد فى معارفه وأخلاقه ، فإن كثرت علومه فهو واسع بقدر سعة علمه ، وإن اتسعت أخلاقه حتى لم يضيقها خوف الفقر ، وغيظ الحسود ، وغلبه الحرص ، وسائر الصفات ـ فهو واسع . وكل ذلك فهو إلى نهاية ، وإنما الواسع الحق هو الله تعالى .

الواسع

الحَكِيمُ

ذو الحكمة ..

والحكمة عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم . وأجل الأشياء هو الله تعالى ، وقد سبق أنه لا يعرفه كنه معرفته غيره . فهو الحكيم الحق ؛ لأنه يعلم أجل الأشـيـاء بأجل العلوم؛ إذ أجل العلوم هو العلم الأزلى الدائم الذى لا يتصور زواله ، المطابق للمعلوم مطابقة لا تتطرق إليها خفاء وشبهة . ولا يتصف بذلك إلا علم الله تعالى . وقد يقال لمن يحسن دقائق الصناعات ويحكمها ويتقن صنعتها : حكيم . وكمال ذلك أيضاً ليس إلا الله تعالى .. فهو الحكيم الحق .

تنبيه : من عرف جميع الأشياء ، ولم يعرف الله تعالى ، لم يستحق أن يسمى حكيمًا ؛ لأنه لم يعرف أجل الأشياء وأفضلها . والحكمة أجل العلوم ، وجلالة العلم بقدر جلالة المعلوم ، ولا أجل من الله.

ومن عرف الله فهو حكيم ، وإن كان ضعيف الفطنة فى سائر العلوم الرسمية ، كليل اللسان ، قاصر البيان فيها.

إلا أن نسبة حكمة العبد إلى حكمة الله تعالى كنسبة معرفته به إلى معرفة الله بذاته ، وشتان بين المعرفتين ، فشتان

بين الحكمتين . ولكنه مع بعده عنه ، فهو أنفس المعارف ، وأكثرها خيراً . ومن أوتي الحكمة ، فقد أوتي خيراً كثيراً .

نعم من عرف الله كان كلامه مخالفا لكلام غيره ؛ فإنه قلما يتعرض للجزئيات ، بل يكون كلامه كليًا . ولا يتعرض لمصالح العاجلة ، بل يتعرض لما ينفع في العاقبة . ولما كان ذلك أظهر عند الناس من أن يقال الحكيم ، ربما أطلق الناس اسم الحكمة على مثل الكلمات الكلية ويقال للناطق به حكيم .

وذلك مثل قول سيد الأنبياء صلوات الله عليهم :

«رأس الحكمة مخافة الله»(1) .

«الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت ، والعاجز من اتبع نفسه هواها وتمنى على الله الأماني»(2) ..

«ما قل وكفى خير مما كثر وألهى»(3) .

«من أصبح معافى في بدنه ، آمنا في سربه ، عنده قوت

---

(1) أخرجه الحكيم وابن لال عن ابن مسعود . وقال السيوطي : حديث صحيح .

(2) رواه عن شداد بن أوس : أحمد في مسنده ، والترمذي ، وابن ماجه ، والحاكم في مستدركه . قال السيوطي : حديث صحيح.

(3) رواه أبو يعلى في مسنده ، والضياء ، كلاهما عن أبي سعيد . قال السيوطي : حديث صحيح.

يومه - فكأنما حيزت له الدنيا بحذافيرها»[1] ..

«كن ورعًا تكن أعبد الناس ، وكن قنعًا تكن أشكر الناس»[2] .

«البلاء موكل بالمنطق»[3] ..

«من حُسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه»[4] ..

«السعيد من وعظ بغيره»[5] ..

«الصمت حكمة وقليل فاعله»[6] ..

---

(١) رواه البخارى فى الأدب ، والترمذى ، وابن ماجه ، كلهم عن عبيد الله بن محصن . قال السيوطى : حديث حسن .

(٢) تمامه : «... وأحب للناس ما تحب لنفسك تكن مؤمناً ، وأحسن مجاورة من جاورك تكن مسلماً ، وأقل الضحك فإن كثرة الضحك تميت القلب» . أخرجه البيهقى فى شعب الإيمان عن أبى هريرة . قال السيوطى : حديث ضعيف .

(٣) رواه الخطيب فى التاريخ عن ابن مسعود ، وابن السمعانى فى تاريخه عن على ، والقضاعى عن حذيفة . وهناك رواية بلفظ : «البلاء موكل بالقول» لابن أبى الدنيا فى ذم الغيبة عن الحسن مرسلا ، وللبيهقى فى شعب الإيمان عن الحسن عن أنس وأخرى عن أبى الدرداء ، وللخطيب فى التاريخ عن أبى الدرداء أيضا .

(٤) رواه الترمذى وقال : غريب ، وابن ماجه ، من حديث أبى هريرة .

(٥) أخرجه الديلمى .

(٦) رواه أبو منصور الديلمى فى مسند الفردوس من حديث ابن عمر بسند ضعيف ، والبيهقى فى الشعب من حديث أنس بلفظ : «حكم» بدل «حكمة» . وقال : غلط فيه عثمان بن سعد ، والصحيح رواية ثابت قال : والصحيح عن أنس أن لقمان قاله . ورواه كذلك هو وابن حبان فى كتاب روضة العقلاء بسند صحيح إلى أنس .

«القناعة مال لا ينفد»[1] .

«الصبر نصف الإيمان ، واليقين الإيمان كله»[2]

فهذه الكلمات وأمثالها تسمى حكمة ، وصاحبها يسمى حكيماً.

الوَدُودُ

هو الذى يحب الخير لجميع الخلق ؛ فيحسن إليهم ، ويثنى عليهم . وهو قريب من معنى الرحيم ، لكن الرحمة إضافة إلى مرحوم ، والمرحوم هو المحتاج والمضطر ، وأفعال الرحيم تستدعى مرحوماً ضعيفاً ، وأفعال الودود لا تستدعى ذلك ، بل الإنعام على سبيل الابتداء من نتائج الود .

وكما أن معنى رحمته تعالى إرادته الخير للمرحوم ، وكفايته له ، وهو منزه عن رقة الرحمة ، فكذلك وده إرادته الكرامة والنعمة ، وهو منزه عن ميل المودة . فالمودة والرحمة لا تراداًن فى حق المرحوم والمودود إلا لثمرتهما وفائدتهما ، لا

---

(١) أخرجه القضاعى عن أنس . قال السيوطى : حديث ضعيف.

(٢) أخرجه الخطيب فى التاريخ ، وأبو نعيم فى الحلية ، والبيهقى فى شعب الإيمان ، كلهم عن ابن مسعود .

للرقة والميل . فالفائدة هى لباب الرحمة والمودة . وذلك هو المتصور فى حق الله تعالى دون ما هو مقارن لهما وغير مشروط فى الإفادة .

تنبيه : الودود من عباد الله مَن يريد لخلق الله كل ما يريده لنفسه . وأعلى من ذلك مَن يؤثرهم على نفسه .. كما قال واحد منهم : أريد أن أكون جسراً على النار يعبر علىّ الخلق ولا يتأذون بها .

وكمال ذلك أن لا يمنعه عن الإيثار والإحسان الغضب والحقد وما ناله من الأذى ، كما قال رسول الله ﷺ لما أكثرت قريش إيذاءه وضربه : «**اللهم اغفر لقومى فإنهم لا يعلمون**»[1] .فلم يمنعه سوء صنيعهم عن إرادته الخير لهم . وكما أمر صلى الله عليه وآله وسلم عليًا حيث قال : «**إن أردت أن تسبق المقربين فصِلْ من قطعك ، وأعط من حرمك، واعف عمن ظلمك**»[2] .

---

(١) رواه ابن حبان ، والبيهقى فى دلائل النبوة من حديث سهل بن سعد . وفى الصحيحين من حديث ابن مسعود أنه حكاه ﷺ عن نبى من الأنبياء ضربه قومه.

(٢) رواه الطبرانى فى الأوسط إلا أنه قال : «ألا أدلك على أكرم أخلاق الدنيا والآخرة أن تصل من قطعك وتعطى من حرمك وأن تعفو عمن ظلمك» وفيه الحارث وهو ضعيف . وللطبرانى فى الكبير والأوسط عن أبى بن كعب بلفظ =

المجيدُ

هو الشريف ذاته ، الجميل أفعاله ، الجزيل عطاؤه ونواله ، كما أن شرف الذات إذا قارنه حسن الفعال سمى مجداً . وهو الماجد أيضا ، ولكن أحدهما أدل على المبالغة . وكأنه يجمع معنى اسم الجليل والوهاب والكريم ، وقد سبق الكلام فيها.

الباعِثُ

هو الذى يحيى الخلق يوم النشر ، ويبعث من فى القبور ، ويحصل ما فى الصدور . والبعث هو النشأة الآخرة . ومعرفة هذا الاسم موقوفة على معرفة حقيقة البعث . وذلك من أغمض المعارف ، وأكثر الخلق منه على توهمات مجملة وتخيلات مبهمة . وغايتهم فيه تخيلهم أن الموت عدم ، والبعث إيجاد مبتدأ بعد العدم مثل الإيجاد الأول .

فظنهم أن الموت عدم غلط ، وظنهم أن الإيجاد الثانى مثل الإيجاد الأول غلط . فأما ظنهم أن الموت عدم فهو باطل ، بل القبر إما حفرة من حفر النيران ، أو روضة من رياض الجنة .

= : «من سره أن يشرف له البنيان وأن ترفع له الدرجات فليعف عمن ظلمه ، ويعط من حرمه ويصل من قطعه» وفيه أبو أمية بن يعلى وهو ضعيف .وله روايات أخرى عند الطبراني ولكنها ليست صحيحة . ولأحمد عن عقبة بن عامر نحوه وأحد إسنادى أحمد رجاله ثقات.

والموتى إما سعداء ، وأولئك ليسوا أمواتًا : ﴿ **ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون** ﴿١٦٩﴾ **فرحين بما آتاهم الله من فضله** ﴾ [**آل عمران** : ١٦٩ ، ١٧٠] . وإما أشقياء ، وهم أيضًا أحياء ، ولذلك ناداهم رسول الله ﷺ في وقعة بدر ، وقال : «**إني وجدت ماوعدني ربي حقًا ، فهل وجدتم ما وعد ربكم حقًا؟**» . ثم لما قيل له : كيف تنادي قومًا قد جيَّفوا ؟ قال : «**ما أنتم بأسمع لما أقول منهم ، ولكنهم لا يستطيعون أن يجيبوني**»[1] .

والمشاهدة الباطنة دلت أرباب البصائر على أن الإنسان خلق للأبد ، وأنه لا سبيل للعدم عليه . نعم تارة يقطع تصرفه عن الجسد ، فيقال : مات ، وتارة يعاد إليه ، فيقال : حيي وبعث ، أي أحيي جسده .

وأما ظنهم أن البعث إيجاد ثان وهو الإيجاد الأول – فغير صحيح . بل البعث إنشاء آخر لايناسب الإنشاء الأول أصلا . وللإنسان نشئات كثيرة ، وليست هي نشأتين فقط ، ولذلك قال تعالى : ﴿ **وننشئكم في ما لا تعلمون** ﴾ [**الواقعة** : ٦١] ،

(١) رواه البخاري في صحيحه ، وأحمد والطبراني ورجالهما رجال الصحيح ، وابن إسحاق في السيرة النبوية (٢/٢٠٤) .

التابع

وكذلك قال تعالى بعد خلق المضغة والعلقة وغير ذلك ﴿ثُمَّ أنشأناهُ خلقًا آخر﴾ [المؤمنون : ١٤] ، بل النطفة نشأة من التراب ، والمضغة من النطفة ، العلقة نشأة من المضغة ، والروح نشأة من العلقة . ولشرف نشأة الروح وجلالتها وكونها أمرًا ربانيا قال عز وجل عند ذلك : ﴿ثُمَّ أنشأناهُ خلقًا آخر فتبارك اللَّهُ أحسنُ الخالقين﴾ [المؤمنون: ١٤] . وقال : ﴿ويسألونك عن الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ من أمرِ ربِّي﴾ [الإسراء: ٨٥]. ثم خلق الإدراكات الحسية بعد خلق أصل الروح – نشأة أخرى ، ثم خلق التمييز الذى يظهر بعد سبع سنين – نشأة أخرى ، ثم خلق العقل بعد خمس عشرة سنة وما يقاربها – نشأة أخرى ، وكل نشـــأة طور : ﴿وقد خلقكم أطوارا﴾ [نوح: ١٤]. ثم ظهور خاصية الولاية لمن رزق تلك الخاصية – نشأة أخرى ، ثم ظهور خاصية النبوة بعد ذلك – نشأة أخرى . وهو نوع من البعث ، والله تعالى باعث الرسل كما أنه الباعث يوم النشور .

وكما أنه يعسر على من فى المهد فهم حقيقة التمييز قبل حصول التمييز – يعسر على المميز فهم حقيقة العقل وما يتكشف فى طوره من العجائب قبل حصول العقل . وكذلك يعسر فهم طور الولاية والنبوة فى طور العقل ؛ فإن الولاية طور التابعك

كمال وراء نشأة العقل كما أن العقل طور كمال وراء نشأة التمييز ، والتميز طور كمال وراء نشأة الحواس .

وكما أن من طباع الناس إنكار ما لم يبلغوه ولم ينالوه ، حتى إن كان واحد ينكر مالم يشاهده ولم يحصل له ، ولا يؤمن بما غاب عنه .. فمن طباعهم إنكار الولاية وعجائبها والنبوة وغرائبها . بل من طباعهم إنكار النشأة الثانية والحياة الآخرة ؛ لأنهم لم يبلغوها بعد . ولو عرض طور العقل وعالمه وما يظهر فيه من العجائب على المميز لأنكره وجحده وأحال وجوده . فمن آمن بشيء مما لم يبلغه فقد آمن بالغيب وذلك هو مفتاح السعادات .

وكما أن طور العقل وإدراكاته ونشأته بعيد المناسبة عن الإدراكات التي قبلها فكذلك النشأة الأخيرة أبعد ، فلا ينبغي أن تقاس النشأة الأخيرة بالأولى .

وهذه النشأة هي أطوار ذات واحدة ومراقيها التي هي يصعد فيها إلى مراتب درجات الكمال حتى يقرب من الحضرة التي هي منتهى كل كمال ، ويكون عند الله تعالى بين رد وقبول وحجاب ووصول . فإن قبل رقى إلى أعلى عليين ، وإلا رد إلى أسفل السافلين.

والمقصود أن لا مناسبة بين النشأتين إلا من حيث الاسم ،ومن لم يعرف النشأة والبعث لم يعرف اسم الباعث . وشرح ذلك طويل فلنتجاوزه .

تنبيه : حقيقة البعث يرجع إلى إحياء الموتى بإنشائهم نشأة أخرى . والجهل هو الموت الأكبر ، والعلم هو الحياة الأشرف ، وقد ذكر الله تعالى العلم والجهل فى الكتاب وسماه حياة وموتاً . ومن رقى غيره من الجهل إلى العلم فقد أنشأه نشأة أخرى وأحياه حياة طيبة . فإن كان للعبد مدخل فى إفادة الخلق العلم ودعائهم إلى الله تعالى - فذلك نوع من الإحياء.. وهى رتبة الأنبياء ومن يرثهم من العلماء .

الباعث

الشَّهِيدُ

يرجع معناه إلى العليم مع خصوص إضافة ؛ فإنه تعالى عالم الغيب والشهادة . والغيب عبارة عما بطن ، والشهادة عبارة عما ظهر . وهو الذى يشاهد .

فإذا اعتبر العلم مطلقاً فهو العليم ..

وإذا أضيف إلى الغيب والأمور الباطنة فهو الخبير..

وإذا أضيف إلى الأمور الظاهرة فهو الشهيد ..

الشهيد

وقد يعتبر مع هذا أن يشهد على الخلق يوم القيامة بما علم وشاهد منهم.

والكلام فى هذا الاسم يقرب من الكلام فى العليم والخبير، فلا نعيده.

الحَقُّ

هو الذى فى مقابلة الباطل ..

والأشياء قد تستبان بأضدادها . وكل ما يخبر عنه فإما باطل مطلقاً وإما حق مطلقاً ، وإما حق من وجه – باطل من وجه .

فالممتنع بذاته هو الباطل مطلقا ، والواجب بذاته هو الحق مطلقاً . والممكن بذاته الواجب بغيره هو حق من وجه – باطل من وجه . فهو من حيث ذاته لا وجود له فهو باطل ، وهو من جهة غيره مستفيد للوجود فهو من الوجه الذى يلى مفيد الوجود فهو من ذلك الوجه حق ، ومن جهة نفسه باطل . ولذلك : «**كل شىء هالك إلا وجهه**» . وهو كذلك أزلاً وأبداً ليس فى حال دون حال لأن كل شىء سواه أزلا وأبداً من حيث ذاته لا يستحق الوجود . ومن جهته يستحق ؛ فهو باطل بذاته حق بغيره.

وعند هذا تعرف الحق المطلق هو الموجود الحقيقى بذاته الذى منه يأخذ كل حق حقيقته .

وقد يقال أيضًا للمعقول الذى صادف به العقل الموجود حتى طابقه أنه حق ، فهو من حيث ذاته يسمى موجوداً ، ومن حيث إضافته إلى العقل الذى أدركه على ما هو عليه يسمى حقاً .

فإذن أحق الموجودات بأن يكون حقا هو الله تعالى ، فإنه حق فى نفسه ، أى مطابق للمعلوم أزلا وأبداً ، ومطابقة لذاته لا لغيره لا كالعلم بوجود غيره ، فإنه لا يكون إلا مادام ذلك الغير موجوداً ، فإذا عدم عاد ذلك الاعتقاد باطلا . وذلك الاعتقاد أيضا لا يكون حقًا لذات المعتقد ، لأنه ليس موجوداً لذاته ، بل هو موجود لغيره .

وقد يطلق ذلك على الأقوال ، فيقال قول حق ، وقول باطل . وعلى ذلك فأحق الأقوال قول لا إله إلا الله ، لأنه صادق أبداً وأزلا لذاته لا لغيره.

فإذن يطلق الحق على الوجود فى الأعيان ، وعلى الوجود فى الأذهان وهو المعرفة ، وعلى الوجود الذى فى اللسان وهو النطق .

الحق

فأحق الأشياء بأن يكون حقًا هو الذى يكون وجوده ثابتًا لذاته أزلا وأبداً ، ومعرفته حقًا أزلا وأبداً ، والشهادة له حقاً أزلا وأبداً . وكل ذلك لذات الموجود الحقيقى لا لغيره .

تنبيه : حظ العبد من هذا الاسم أن يرى نفسه باطلا ، ولا يرى غير الله حقاً . والعبد إن كان حقاً فليس حقاً بنفسه ، بل هو حق بالله ؛ فإنه موجود به لا بذاته ، بل هو بذاته باطل لولا إيجاد الحق له . فقد أخطأ من قال : أنا الحق . إلا بأحد تأويلين : أحدهما : أن يعنى أنه بالحق . وهذا التأويل بعيد ؛ لأن اللفظ لاينبئ عنه ، ولأن ذلك لا يخصه ، بل كل شيء سوى الحق فهو بالحق . التأويل الثانى : أن يكون مستغرقًا بالحق حتى لا يكون فيه متسع لغيره . وما أخذ كلية الشيء واستغرقه فقد يقال إنه هو هو كما يقول الشاعر : أنا من أهوى ومن أهوى أنا . ويعنى به الاستغراق.

وأهل التصوف لما كان الغالب عليهم رؤية فناء أنفسهم من حيث ذاتهم كان الجارى على لسانهم من أسماء الله تعالى فى أكثر الأحوال هو الحق؛ لأنهم يلحظون الذات الحقيقية دون ما هو هالك فى نفسه .

الحق وأهل الكلام لما كانوا أبعد فى مقام الاستدلال بالأفعال

كان الجارى على لسانهم فى الأكثر اسم البارى الذى هو بمعنى الخالق.

وأكثر الخلق يرون كل شىء سواه فيستشهدون عليه بما يرونه، وهم المخاطبون بقوله تعالى: ﴿ **أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء** ﴾ [**الأعراف** : ١٨٥]

والصديقون لا يرون شيئا سواه فيستشهدون به عليه ، وهم المخاطبون بقوله : ﴿ **أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد** ﴾ [**فصلت** : ٥٣].

الحقّ

الوكيلُ

هو الموكول إليه الأمور..

لكن الموكول إليه ينقسم إلى :

- من وكل إليه بعض الأمور .. وذلك ناقص.
- ومن وكل إليه الكل .. وليس ذلك إلا الله تعالى .

والموكول إليه ينقسم إلى ..

- من يستحق أن يكون موكولا إليه لا بذاته ، ولكن بالتوكيل والتفويض .. وهذا ناقص لأنه فقير إلى التفويض والتولية .

الوكيل

– ومن يستحق بذاته أن تكون الأمور موكولة إليه والقلوب متوكلة عليه لا بتولية وتفويض من جهة غيره .. وذلك هو الوكيل المطلق.

والوكيل أيضاً ينقسم إلى :

– من يفى بما يوكل إليه وفاء تاماً من غير قصور.

– ومن لا يفى بالجميع .

والوكيل المطلق هو الذى الأمور موكولة إليه وهو ملى بالقيام بها وفىّ بإتمامها .. وذلك هو الله تعالى فقط.

وقد فهمت من هذا مقدار مدخل العبد فى معنى هذا الاسم.

الوكيل

القوى المتين

القوة تدل على القدرة التامة .. والمتانة تدل على شدة القوة.

فالله تعالى من حيث إنه بالغ القدرة تامها – قوى . ومن حيث إنه شديد القوة – متين . وذلك يرجع إلى معانى القدرة ، وسيأتى ذلك .

القوى المتين

الوَلِيُّ

هو المحب الناصر ..

ومعنى وده ومحبته قد سبق . ومعنى نصرته ظاهر ؛ فإنه يقمع أعداء الدين وينصر أولياءه ، قال تعالى :﴿ **اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا** ﴾ [**البقرة** : ٢٥٧] ، وقال : ﴿ **ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لا مَوْلَى لَهُمْ** ﴾ [**محمد** : ١١] ، أي : لا ناصر لهم . وقال تعالى : ﴿ **كَتَبَ اللَّهُ لأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي** ﴾ [**المجادلة** : ٢١] .

تنبيه : الولي من العباد من يحب الله ، ويحب أولياءه ؛ وينصره ، وينصر أولياءه ؛ ويعادي أعداءه .. ومن أعدائه : النفس ، والشيطان ، فمن خذلهما ، ونصر أمر الله تعالى ، ووالى أولياء الله ، وعادى أعداءه – فهو الولي من العباد.

الوَلِيُّ

الحَمِيدُ

هو المحمود المثنى عليه ..

والله تعالى هو الحميد ، بحمده لنفسه أزلاً ، وبحمد عباده له أبداً .

ويرجع هذا إلى صفات الجلال والعلو والكمال منسوباً إلى ذكر الذاكرين له ؛ فإن الحمد هو ذكر أوصاف الكمال من

الحَمِيدُ

حيث هو كمال .

تنبيه : الحميد من العباد من حمدت عقائده وأخلاقه وأعماله وأقواله كلها من غير مشوبة .. وذاك هو محمد ﷺ ، ومن يقرب منه من الأنبياء ، ومن عداهم من الأولياء والعلماء . وكل واحد منهم حميد بقدر ما يحمد من عقائده وأخلاقه وأعماله وأقواله .

وإذا كان لا يخلو أحد عن مذمة ونقص وإن كثرت محامده - فالحميد المطلق هو الله تعالى . الحميد

المحصى

هو العالم..

ولكن إذا أضيف العلم إلى المعلومات من حيث يحصى المعلومات ويعدها ويحيط بها - سمى إحصاء .

والمحصى المطلق هو الذى ينكشف فى علمه حد كل معلوم وعدده ومبلغه .

والعبد وإن أمكنه أن يحصى بعلمه بعض المعلومات ، فإنه يعجز عن حصر أكثرها . فمدخله فى هذا الاسم ضعيف كمدخله فى أصل صفة العلم. المحصى

المُبْدِئُ المُعِيدُ

معناه : الموجد .. لكن الإيجاد إذا لم يكن مسبوقًا بمثله سمى إبداء . وإذا كان مسبوقاً بمثله سمى إعادة .

والله تعالى بدأ خلق الناس ، ثم هو الذى يعيدهم (أى يحشرهم) . والأشياء كلها منه بدت ، وإليه تعود ، وبه بدأت ، وبه تعود.

المُبْدِئُ المُعِيدُ

المُحْيِي المُمِيتُ

هذا أيضا يرجع إلى الإيجاد ، ولكن الموجود إذا كان هو الحياة يسمى فعله إحياء ، وإذا كان هو الموت سمى فعله إماتة ولا خالق للموت والحياة إلا الله تعالى ، فلا محيى ولا مميت إلا الله تعالى . وقد سبقت الإشارة إلى معنى الحياة فى اسم الباعث فلا نعيده.

المُحْيِي المُمِيتُ

الحَيُّ

هو الفعّال الدّرّاك .. حتى أن ما لا فعل له أصلا ولا إدراك فهو ميت. وأقل درجات الإدراك أن يشعر المدرك بنفسه ،فما لا يشعر بنفسه فهو الجماد والميت.

فالحى الكامل المطلق هو الذى يندرج جميع المدركات

الحَيُّ

تحت إدراكه ، وجميع الموجودات تحت فعله ، حتى لا يشذ عن علمه مدرك ، ولا عن فعله مفعول .. وكل ذلك لله تعالى ؛ فهو الحى المطلق، وكل حى سواه فحياته بقدر إدراكه وفعله ، وكل ذلك محصور فى قلة . ثم إن الأحياء يتفاوتون ، فمراتبهم بقدر تفاوتهم كما سبقت الإشارة إليه فى مراتب الملائكة والإنس والبهائم .

الحيّ

القيّوم

اعلم أن الأشياء تنقسم إلى :

- ما يفتقر إلى محل .. كالأعراض والأوصاف ، فيقال فيها : إنها ليست قائمة بأنفسها .

- ما لايحتاج إلى محل، فيقال : إنه قائم بنفسه كالجواهر.

إلا أن الجوهر ، وإن كان قائما بنفسه مستغنيا عن محل يقوم به - فليس مستغنيا عن أمور لابد منها لوجوده ، وتكون شرطاً فى وجوده ، فلا يكون قائماً بنفسه ؛ لأنه يحتاج فى قوامه إلى وجود غيره ، وإن لم يحتج إلى محل.

فإن كان فى الوجود موجود يكتفى ذاته بذاته ، ولا قوام له بغيره ، ولا يشترط فى دوام وجوده وجود غيره ، فهو القائم

القيّوم

بنفسه مطلقا . فإن كان مع ذلك يقوم به كل موجود حتى لا يتصور للأشياء وجود ولا دوام وجود إلا به - فهو القيوم ؛ لأن قوامه بذاته ، وقوام كل شيء به ، وليس ذلك إلا لله تعالى.

القَيُّوم ومدخل العبد فى هذا الوصف بقدر استغنائه عما سوى الله تعالى.

الوَاجِدُ

هو الذى لا يعــوزه شىء .. وهو فى مقـابلة الفاقد

ولعل مَنْ فاته ما لا حاجة به إلى وجوده ، لايسمى فاقداً. والذى يحضـره مـا لا تعلق له بذاته ، ولا بكمـال ذاته - لا يسمى واجداً . بل الواجد ما لايعوزه شىء مما لابد له منه .

وكل ما لابد منه فى صفات الإلهية وكمالها ، فهو موجود لله تعالى . فهو بهذا الاعتبار واجد . وهو الواجد المطلق. ومن عداه إن كان واجداً لشىء من صفات الكمال وأسبابه ، فهو فاقد لأشياء ، فلا يكون واجدا إلا بالإضافة .

الواجِد

المَاجِدُ

بمعنى المجيد .. كالعالم بمعنى العليم ، لكن الفعيل أكثر مبالغة ، وقد سبق معناه.

الماجِد

الوَاحِدُ

هو الذى لا يتجزأ ولا يتثنى ..

أما الذى لا يتجزأ ، فكالجوهر الواحد الذى لا ينقسم ، فيقال : إنه واحد .بمعنى أنه لاجزء له ، وكذا النقطة لا جزء لها . والله تعالى واحد .. بمعنى أنه يستحيل تقدير الانقسام فى ذاته .

وأما الذى لا يتثنى ، فهو من لا نظير له كالشمس مثلا ؛ فإنها وإن كانت قابلة للانقسام بالوهم - متجزئة فى ذاتها ؛ لأنها من قبيل الأجسام . فهى لا نظير لها ، إلا أنه يمكن أن يكون لها نظير .

فإن كان فى الوجود موجود ينفرد بخصوص وجوده تفرداً لا يتصور أن يشاركه غيره فيه أصلا - فهو الواحد المطلق أزلا أبداً.

والعبد إنما يكون واحداً إذا لم يكن له نظير فى أبناء جنسه فى خصلة من خصال الخير ، وذلك بالإضافة إلى أبناء جنسه ، وبالإضافة فى الوقت ؛ إذ يمكن أن يظهر فى وقت آخر مثله . وبالإضافة إلى بعض الخصال دون الجميع ؛ فلا وحدة على الإطلاق إلا لله تعالى .

الوَاجِدُ

الصَّمَدُ

هو الذى يصمد إليه فى الحوائج ، ويقصد إليه فى الرغائب ؛ إذ انتهى إليه منتهى السؤدد .

ومن جعله الله تعالى مقصد عباده فى مهمات دينهم ودنياهم ، وأجرى على لسانه ويده حوائج خلقه – فقد أنعم عليه بحظ من معنى هذا الوصف . لكن الصمد المطلق هو الذى يصمد إليه فى جميع الحوائج .. وهو الله تعالى .

الصَّمَد

القَادِرُ المُقْتَدِرُ

معناهما : ذو القدرة ، لكن المقتدر أكثر مبالغة.

والقدرة عبارة عن المعنى الذى به يوجد الشىء متقدرًا بتقدير الإرادة والعلم واقعًا على وفقهما .

والقادر هو الذى إن شاء فعل ، وإن شاء لم يفعل . وليس من شرطه أن يشاء لا محالة ؛ فإن الله تعالى قادر على إقامة القيامة الآن ؛ لأنه لو شاء أقامها ؛ فإن كان لا يقيمها لأنه لم يشأها ولايشاؤها لما جرى فى سابق علمه من تقدير أجلها ووقتها . فذلك لا يقدح فى القدرة . والقادر المطلق هو الذى يخترع كل موجود اختراعًا ينفرد به ويستغنى به عن معاونة غيره.. وهو الله تعالى .

القَادِرُ المُقْتَدِرُ

وأما العبد فله قدرة على الجملة ، لكنها ناقصة ؛ إذ لا يتناول إلا بعض الممكنات، ولا يصلح للاختراع . بل الله تعالى هو المخترع لمقدورات العبد بواسطة قدرته مهما هيأ جميع أسباب الوجود لمقدوره . وتحت هذا غور لا يحتمل مثل هذا الكتاب كشفه.

القادر المقتدر

المُقَدِّمُ المُؤَخِّرُ

هو الذى يقرب ويبعد . ومن قربه فقد قدمه ، ومن أبعده فقد أخره.

وقد قدم أنبياءه وأولياءه بتقريبهم وهدايتهم . وأخر أعداءه بإبعادهم وضرب الحجاب بينه وبينهم .

والملك إذا قرب شخصين مثلا، ولكن جعل أحدهما أقرب إلى نفسه – يقال : قدمه ، أى جعله قدام غيره . والقدام تارة يكون فى المكان ، وتارة يكون فى الرتبة . وهو مضاف لا محالة إلى متأخر عنه . ولابد فيه من مقصد هو الغاية . بالإضافة إليه يتقدم ما يتقدم ويتأخر ما يتأخر . والمقصد هو الله تعالى .

المقدم المؤخر

والمقدم عند الله هو المقرب ؛ فقد قدم الملائكة ، ثم الأنبياء، ثم الأولياء ، ثم العلماء . وكل متأخر ، فهو مؤخر بالإضافة إلى ما قبله – مقدم بالإضافة إلى ما بعده.

والله تعالى هو المقـدم والمؤخر ؛ لأنك إن أحلت تقديمهم وتأخرهم على توفيرهم وتقصيرهم وكمالهم فى الصفات ونقصهم - فمن هو الذى حلمهم على التوفير بالعلم والعبادة بإثارة دواعيهم ؟ ومن الذى حملهم على التقصير بصرف دواعيهم إلى ضد الصراط المستقيم ؟ فذلك كله من الله تعالى ؛ فهو المقدم والمؤخر .

والمراد هو التقديم والتأخير فى الرتبة . وتوجد إشارة إلى أنه لم يتقدم من تقدم بعلمه وعمله ، بل بتقديم الله إياه ، وكذلك المتأخر - فى قوله تعالى : ﴿ **إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ** ﴾ [**الأنبياء** : ١٠١] ، وقوله تعالى : ﴿ **وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَٰكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ** ﴾ [**السجدة** : ١٣] .

تنبيه : حظ العبد من صفات الأفعال ظاهر . فلذلك قد لانشغل بإعادته فى كل اسم حذراً من التطويل ؛ إذ فيما ذكرناه تعريف لطريق الكلام.

المقدم المؤخر

الأَوَّلُ الآخِرُ

اعلم أن الأول يكون أولا بالإضافة إلى شىء ، والآخر يكون آخراً بالإضافة إلى

الأول الآخر

شيء. وهما متناقضان ؛ فلا يتصور أن يكون الشيء الواحد ، من وجه واحد ، بالإضافة إلى شيء واحد - أولاً وآخراً جميعاً. بل إذا نظرت إلى ترتيب الوجود ، ولاحظت سلسلة الموجودات المرتبة ، فالله تعالى بالإضافة إليها أول ؛ إذ الموجودات كلها استفادت الوجود منه وأما هو فموجود بذاته ، وما استفاد الوجود من غيره .

ومهما نظرت إلى ترتيب السلوك . ولاحظت مراتب المنازل السائرين إليه ، فهو آخر ما يرقى إليه درجات العارفين . وكل معرفة تحصل قبل معرفته ، فهي مرقاة إلى معرفته . والمنزل الأقصى هو معرفة الله تعالى . فهو آخر بالإضافة إلى السلوك - أول بالإضافة إلى الوجود . فمنه المبدأ أولا ، وإليه المرجع والمصير آخراً.

الأول
الآخر

الظَّاهِرُ البَاطِنُ

هذان الوصفان أيضا من المضافات ؛ فإن الظاهر يكون ظاهراً لشيء وباطنا لشيء ، ولا يكون من وجه واحد ظاهراً وباطناً ، بل يكون ظاهرا من وجه واحد بالإضافة إلى إدراك وباطنا من وجه آخر . فإن الظهور والبطون إنما طلب من إدراك الحواس وخزانة الخيال

الظاهر
الباطن

- ظاهر إن طلب من خزانة العقل بطريق الاستدلال .

فإن قلت : أما كونه باطنا بالإضافة إلى إدراك الحواس فظاهر . وأما كونه ظاهرا للعقل فغامض ؛ إذ الظاهر ما لا يتمارى فيه ، ولا يختلف الناس فى إدراكه . وهذا مما قد وقع فيه الريب الكثير للخلق ؛ فكيف يكون ظاهراً .

فاعلم : أنه إنما خفى مع ظهوره لشدة ظهوره . وظهوره سبب بطونه ، ونوره هو حجاب نوره . وكل ما جاوز حده انعكس لضده .

ولعلك تتعجب من هذا الكلام ، وتستبعده ، ولا تفهمه إلا بمثال ؛ فأقول لو نظرت إلى كلمة واحد كتبها كاتب واحد لاستدللت بها على كون الكاتب عالما قادراً سميعًا بصيراً ، واستفدت منه اليقين بوجود هذه الصفات . بل لو رأيت كلمة مكتوبة يحصل لك يقين قاطع بوجود كاتب لها عالم قادر سميع بصير حى ، ولم تدل عليه إلا صورة كلمة واحدة . وكما شهدت هذه الكلمة شهادة قاطعة بصفات الكاتب ، فما من ذرة فى السموات والأرض : من فلك، وكوكب ، وشمس ، وقمر ، وحيوان ، ونبات ، وصفة ، وموصوف - إلا وهى شاهدة على نفسها بالحاجة إلى مدبر دبرها وقدرها وخصصها

بخصوص صفاتها . بل لا ينظر الإنسان إلى عضو من أعضاء نفسه وجزء من أجزائه ظاهراً وباطنا ، بل إلى صفة من صفاته ، وحالة من حالاته التى تجرى عليه قهراً بغير اختياره ، إلا ورآها ناطقة بالشهادة لخالقها وقاهرها ومدبرها . وكذلك كل ما يدركه بجميع حواسه فى ذاته وخارجاً من ذاته .

ولو كانت الأشياء مختلفة فى الشهادة يشهد بعضها ولا يشهد بعضها لكان اليقين حاصلا للجميع . ولكن لما كثرت الشهادات حتى اتفقت خفيت وغمضت لشدة الظهور ، ومثاله: أن أظهر الأشياء ما يدرك بالحواس وأظهرها ما يدرك بحاسة البصر ، فأظهر ما يدرك بحاسة البصر نور الشمس المشرق على الأجسام الذى به يظهر كل شيء فما به يظهر كل شيء كيف لا يكون ظاهراً ؟

وقد أشكل ذلك على خلق كثير حتى قالوا : الأشياء المتلونة ليس فيها إلا لونها فقط من سواد وحمرة ، فأما أن يكون فيها مع اللون ضوء ونور مقارن للون فلا .

وهؤلاء إنما تنبهوا على قيام النور بالمتلونات بالتفرقة التى يدركونها بين الظل وموضع النور وبين الليل والنهار . فإن الشمس لما تصور غيبتها بالليل ، واحتجابها بالأجسام المظلمة

بالنهار ، انقطع أثرها عن المتلونات ، فأدرك التفرقة بين المتأثر المستضيء بها وبين المظلم المحجوب عنها ؛ فعرف وجود النور بعدم النور .

وإذا أضيف حالة الوجود إلى حالة العدم ، فأدركت التفرقة مع بقاء الألوان فى الحالتين ، ولو أطبق نور الشمس كل الأجسام الظاهرة لشخص من الأشخاص ، ولم تغب الشمس حتى يدرك التفرقة ، لتعذر عليه معرفة كون النور شيئا مذكورا موجوداً زائداً على الألوان ، مع أنه أظهر الأشياء ، بل هو الذى يظهر جميع الأشياء .

ولو تصور - لله تعالى وتقدس - عدم أو غيبة عن بعض الأمور لانهدمت السموات والأرض ، وكل ما انقطع نوره عنه ، ولأدركت التفرقة بين الحالتين ، وعلمت وجودها قطعاً .

ولكن لما كانت الأشياء كلها متفقة فى الشهادة والأحوال كلها مطردة على نسق واحد ، كان ذلك سبباً لخفائه .

فسبحان من احتجب عن الخلق بنوره ، وخفى عليهم بشدة ظهوره ، فهو الظاهر الذى لا أظهر منه ، وهو الباطن الذى لا أبطن منه .

الظاهر
الباطن

تنبيه : لا تتعجبن من هذا فى صفات الله تعالى ؛ فإن المعنى الذى به الإنسان إنسان ظاهر ؛ فإنه ظاهر إن استدل عليه بأفعاله المرتبة المحكمة ، باطن إن طلب من إدراك الحس . فإن الحس إنما يتعلق بظاهر بشرته ، وليس الإنسان إنسانا بالبشرة المرئية منه ، بل لو تبدلت تلك البشرة ، بل سائر أجزائه ، فهو هو ؛ والأجزاء التى كانت فيه عند صغره ؛ فإنها تحللت بطول الزمان ، وتبدلت بأمثالها بطريق الاغتذاء ، وهويته لم تتبدل . فتلك الهوية باطنة عن الحواس ، ظاهرة للعقل بطريق الاستدلال عليها بآثارها وأفعالها .

الظاهر الباطن

البَرُّ

هو المحسن .. والبر المطلق هو الذى منه كل مبرة وإحسان .

والعبد إنما يكون براً بقدر ما يتعاطاه من البر ، لاسيما بوالديه وأستاذه وشيوخه . روى أن موسى عليه السلام لما كلمه ربه رأى رجلاً قائما عند ساق العرش ، فتعجب من علو مكانه ؛ فقال : يارب ، بم بلغ العبد هذا المحل ؟ فقال : إنه كان لا يحسد عبداً من عبادى على ما آتيته ، وكان باراً بوالديه .

البر

هذا بر العبد ..

فأما تفصيل بر الله تعالى وإحسانه إلى خلقه ، فيطول شرحه، وفي بعض ما ذكرناه تنبيه عليه.

البَرّ

التَّوَّابُ

هو الذى يرجع إلى تيسير التوبة لعبادة مرة بعد أخرى ، بما يظهر لهم من آياته ، ويسوق إليهم من تنبيهاته ، ويطلعهم عليه من تخويفاته وتحذيراته ، حتى إذا اطلعوا بتعريفه على غوائل الذنوب استشعروا الخوف بتخويفه ؛ فرجعوا إلى التوبة ، فرجع إليهم فضل الله تعالى بالقبول .

تنبيه : من قَبِل معاذير المجرمين من رعاياه وأصدقائه ومعارفه مرة بعد أخرى ، فقد تخلق بهذا الخلق ، وأخذ منه نصيباً .

التوّاب

المُنْتَقِمُ

هو الذى يقصم ظهور العُتاة ، وينكل بالجناة ، ويشدد العقاب على الطغاة . وذلك بعد الإعذار والإنذار[1] ، وبعد التمكن والإمهال . وهو أشد للانتقام من

---

(١) أعذره : رفع عنه اللوم والذنب ، وأعطاه بالإنذار فرصة ليعود ويتوب ، فكأنما مهد له طريق التوبة وقبول العذر . وقد قالوا : وأعذر من أنذر .

المنتقم

المعاجلة بالعقوبة ؛ فإنه إذا عوجل بالعقوبة لم يمعن فى المعصية، فلم يستوجب غاية النكال فى العقوبة .

تنبيه : المحمود من انتقام العبد أن ينتقم من أعداء الله تعالى، وأعدى الأعادى نفسه ، وحقه أن ينتقم منها مهما قارف معصية ، أو أخل بعبادة .. كما نقل عن أبى يزيد أنه قال: تكاسلت علىَّ نفس فى بعض الليالى عن بعض الأوراد ، فعاقبتها بأن منعتها الماء سنة !!

العَفُوُّ

هو الذى يمحو السيئات ، ويتجاوز عن المعاصى ..

وهو قريب من الغفور ، ولكنه أبلغ منه ؛ فإن الغفران ينبئ عن الستر ، والعفو ينبئ عن المحو ، والمحو أبلغ من الستر .

تنبيه : حظ العبد من ذلك لا يخفى ... وهو أن يعفو عن كل من ظلمه ، بل يحسن إليه كما يرى الله تعالى محسنا فى الدنيا إلى العصاة والكفرة غير معاجل لهم بالعقوبة ، بل ربما يعفو عنهم بأن يتوب عليهم ، وإذا تاب عليهم محا سيئاتهم ؛ إذ التائب من الذنب كمن لا ذنب له . وهذا غاية المحو للجناية .

الرَّؤوفُ

ذو الرأفة ..

والرأفة شدة الرحمة ، فهو بمعنى الرحيم مع المبالغة . وقد سبق الكلام عليه.

الرؤوف

مَالِكُ الملك

هو الذى ينفذ مشيئته فى مملكته كيف شاء وكما شاء ، إيجاداً وإعداماً ، وإبقاءً وإفناءً .

والملك هاهنا بمعنى المملكة ، والمالك بمعنى القادر التام القدرة .

والموجودات كلها مملكة واحدة ، وهو مالكها وقادرها . وإنما كانت الموجودات كلها مملكة واحدة ، لأنها مرتبة بعضها ببعض ؛ فإنها وإن كانت كثيرة من وجه ، فلها وحدة من وجه.. ومثاله : بدن الإنسان ، فإنها مملكة لحقيقة الإنسان ، وهى أعضاء كثيرة مختلفة ، ولكنها كالمتعاونة على تحقيق غرض مدبر واحد ، فكانت مملكة واحدة . فكذلك العالم كله كشخص واحد ، وأجزاء العالم كأعضائه ، وهى متعاونة على مقصود واحد ، وهو إتمام غاية الخير الممكن وجوده على ما

مالك الملك

اقتضاه الجود الإلهى . ولأجل انتظامها على ترتيب متسق ، وارتباطها برابطة واحدة - كانت مملكة واحدة ، والله تعالى مالكها فقط .

ومملكة كل عبد بدنه خاصة ، فإذا نفذت مشيئته في صفات قلبه وجوارحه ، فهو مالك مملكة نفسه بقدر ما أعطى من القدرة عليها.

مالك الملك

ذُو الجَلَالِ وَالإِكْرَام

هو الذى لا جلال ولا كمال إلا وهو له، ولا كرامة ولا مكرمة إلا وهي صادرة منه؛ فالجلال له ذاته ، والكرامة فائضة منه على خلقه ، وفنون إكرامه خلقه لا تكاد تنحصر وتتناهى ، وعليه دل قوله تعالى : ﴿ ولقدْ كرّمنا بني آدمَ ﴾ [الإسراء: ٧٠] .

ذو الجلال والإكرام

الوَالى

هو الذى دبر أمور الخلق . ووَلِيَهَا .. أى : تولاها وكان ملياً بولايتها .

وكأن الولاية تشعر بالتدبير والقدرة والفعل . وما لم يجتمع جميع ذلك له لم يطلق اسم الوالى عليه . ولا والى للأمور إلا

الوالى

الله تعالى ؛ فإنه المنفرد بتدبيرها أولاً ، والمتكفل والمنفذ للتدبير بالتحقيق ثانيا ، والقائم عليها بالإدامة والإبقاء ثالثا. الوالي

المُتَعَالِ بمعنى العلى ، مع نوع من المبالغة . وقد سبق معناه . المتعال

المُقْسِطُ هو الذى ينتصف للمظلوم من الظالم .. وكماله فى أن يضيف إلى إرضاء المظلوم إرضاء الظالم . وذلك غاية العدل والإنصاف ، ولا يقدر عليه إلا الله تعالى . ومثاله : ما روى أن النبى ﷺ بينما هو جالس إذ ضحك حتى بدت ثناياه ، فقال عمر : بأبى أنت وأمى يا رسول الله ، ما الذى أضحكك ؟ قال : رجلان من أمتى جثيا بين يدى رب العزة ، فقال أحدهما : يارب خذ لى مظلمتى من هذا ، فقال الله عز وجل : رد على أخيك مظلمته . فقال : يارب لم يبق من حسناتى شيء . فقال عز وجل للطالب : كيف تصنع بأخيك ولم يبق من حسناته شيء؟ فقال : يارب فليحمل عنى من أوزارى – ثم فاضت عينا رسول الله ﷺ المقسط

بالبكاء ، وقال : إن ذلك ليوم عظيم يوم يحتاج الناس إلى أن يحمل عنهم أوزارهم - قال : فيقول الله عز وجل (أى للمتظلم) : ارفع بصرك فانظر في الجنان . فقال : يارب أرى مدائن من فضة ، وقصوراً من ذهب مكللة باللؤلؤ . لأى صديق أو لأى شهيد هذا ؟ قال الله عز وجل : لمن أعطى الثمن . فقال : يارب ، ومن يملك ذلك ؟ قال : أنت تملكه . قال : بماذا يارب ؟ فقال : بعفوك عن أخيك . قال : يارب ، قد عفوت عنه . قال الله عز وجل : خذ بيد أخيك فأدخله الجنة . قال ﷺ : **اتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم ؛ فإن الله تعالى يصلح بين المؤمنين يوم القيامة»** [1] .

فهذا سبيل الانتصاف والإنصاف . ولا يقدر على مثله إلا رب الأرباب .

وأوفر العبيد حظاً من هذا الاسم من ينتصف أولا من نفسه ، ثم لغيره من غيره ، ولاينتصف لنفسه من غيره .

---

(١) رواه ابن أبي الدنيا في حسن الظن بالله ، والحاكم في المستدرك .

الجامع

هو المؤلف بين المتماثلات والمتباينات والمتضادات .

أما جمع الله تعالى بين المتماثلات، فكجمعه الخلق الكثير من الإنس على ظهر الأرض وحشره إياهم فى صعيد القيامة .

وأما المتباينات ، فكجمعه بين السموات ، والكواكب ، والهواء ، والأرض والبحار ، والحيوانات ، والنبات ، والمعادن المختلفة . كل ذلك متباين الأشكال ، والألوان ، والطعوم ، والأوصاف ؛ وقد جمعها فى الأرض ، وجمع بين الكل فى العالم . وكذلك جمعه بين العظم ، والعصب ، والعرق ، والعضلة ، والمخ ، والبشرة ، والدم ، وسائر الأخلاط ، فى بدن الحيوان .

وأما المتضادات ، فكجمعه بين الحرارة ، والبرودة ، والرطوبة ، واليبوسة ، فى أمزجة الحيوانات ، وهى متنافرات متعاديات . وذلك أبلغ وجوه الجمع .

وتفصيل جمعه ، لا يعرفه إلا من يعرف تفصيل مجموعاته فى الدنيا والآخرة . وكل ذلك ما يطول شرحه .

تنبيه : الجامع من العباد مَنْ جمع بين الآداب الظاهرة فى الجوارح ، وبين الحقائق الباطنة فى القلوب . فمن كملت

معرفته ، وحسنت سيرته ، فهو الجامع ؛ ولذلك قيل : الكامل من لا يطفئ نور معرفته نور ورعه . وكأن الجمع بين الصبر والبصيرة متعذر ؛ ولذلك نرى صبوراً على الزهد والورع لا بصيرة له ، ونرى ذا بصيرة لا صبر له . والجامع من جمع بين الصبر والبصيرة .

الغَنِىُّ المُغْنِى

هو الذى لا تعلق له بغيره ، لا فى ذاته ، ولا فى صفات ذاته ؛ بل يكون منزهاً عن العلاقة مع الأغيار . ولا يتصور ذلك إلا لله تعالى .

فمن تعلق ذاته ، أو صفات ذاته ، بأمر خارج عن ذاته يتوقف عليه وجوده أو كماله — فهو فقير محتاج إلى الكسب .

والله تعالى هو المغنى أيضا ، ولكن الذى أغناه لا يتصور أن يصير بإغنائه غنيًا مطلقًا ؛ فإن أقل أموره أنه يحتاج إلى المغنى فلا يكون غنيًا ، بل يستغنى عن غير الله بأن يمده بما يحتاج إليه ، لا بأن يقطع عنه أصل الحاجة .

والغنى الحقيقى هو الذى لاحاجة له إلى أحد أصلا . والذى يحتاج ومعه ما يحتاج إليه ، فهو غنى بالمجاز ، وهو غاية ما يدخل فى الإمكان فى حق غير الله تعالى . فأما فقد الحاجة

فلا ، ولكن إذا لم يبق حاجة إلا إلى الله تعالى سمى غنيًا ، ولو لم يبق له أصل الحاجة لما صح قوله تعالى : ﴿ **والله الغني وأنتم الفقراء** ﴾ [**محمد** : ٣٨]. ولو أنه يتصور أن يستغنى عن كل شيء سوى الله عز وجل لما صح لله تعالى وصف المغنى. المغني

المَانِعُ

هو الذى يرد أسباب الهلاك والنقصان فى الأديان والأبدان بما يخلقه من الأسباب المعدة للحفظ .

وقد سبق معنى الحفيظ . وكل حفظ فمن ضرورته منع ودفع ، فمن فهم معنى الحفيظ فهم معنى المانع . فالمنع إضافة إلى السبب المهلك ، والحفظ إضافة إلى المحروس عن الهلاك ، وهو مقصود المنع وغايته .

وإذا كان المنع يراد للحفظ ، والحفظ لا يراد للمنع ، فكل حافظ دافع مانع ، وليس كل مانع حافظًا إلا إذا كان مانعًا مطلقًا لجميع أسباب الهلاك والنقص ، حتى يحصل الحفظ من ضرورته . المانع

الضَّارُّ النَّافِعُ

هو الذى يصدر منه الخير والشر ، والنفع والضر .

الضار النافع

وكل ذلك منسوب إلى الله تعالى ، إما بواسطة الملائكة والإنس والجمادات ، أو بغير واسطة . فلا تظن أن السم يقتل ويضر بنفسه ، أو أن الطعام يشبع وينفع بنفسه ، أو أن الملك والإنسان والشيطان أو شيئا من المخلوقات من فلك أو كوكب أو غيرهما - يقدر على خير أو شر أو نفع أو ضر بنفسه ، بل كل ذلك أسباب مسخرة لا يصدر عنها إلا ما سخرت له .

وجملة ذلك بالإضافة إلى القدرة الأزلية كالقلم بالإضافة إلى الكاتب في اعتقاد العامى . وكما أن السلطان إذا وقع فى التوقيع بكرامة أو عقوبة - لم ير ضرر ذلك ولا نفعه من القلم، بل من الذين القلم مسخر لهم .. فكذلك سائر الوسائط والأسباب .

وإنما قلنا فى اعتقاد العامى ؛ لأن الجاهل هو الذى يرى القلم مسخراً للكاتب ، والعارف يعلم أنه مسخر فى يده لله تعالى، وهو الذى الكاتب مسخر له . فإنه مهما خلق الكاتب ، وخلق له القدرة ، وسلط عليه الداعية الجازمة التى لا تردد فيها، صدرت منه حركة الأصابع ، والقلم لا محالة شاء أم أبى ، بل لا يمكنه أن لايشاء . فإذن الكاتب بقلم الإنسان ويده هو الله تعالى . فإذا عرفت هذا فى الحيوان المختار ، فهو فى الجمادات أظهر .

النُّورُ

هو الظاهر الذى به كل ظهور ؛ فإن الظاهر فى نفسه المظهر لغيره يسمى نوراً .

ومهما قوبل الوجود بالعدم ، كان الظهور لا محالة للوجود، ولا ظلام أظلم من العدم . فالبرىء عن ظلمة العدم ، بل عن إمكان العدم ، والمخرج كل الأشياء من ظلمة العدم إلى ظهور الوجود – جدير بأن يسمى نوراً .

والوجود نور فائض على الأشياء كلها من نور ذاته ، فهو نور السموات والأرض . وكما أنه لا ذرة من نور الشمس إلا وهى دالة على وجود الشمس المنورة ، فلا ذرة من موجودات السموات والأرض وما بينهما ، إلا وهى بجواز وجودها دالة على وجوب وجود موجودها .

وما ذكرناه فى معنى الظاهر يفهمك معنى النور ، ويغنيك عن التعسفات المذكورة فى معناه[1] .

---

(١) للإمام الغزالى رسالة فى هذا الموضوع أسماها «مشكاة الأنوار» ، وهى تبحث ، كما يقول الغزالى ، فى أسرار الأنوار الإلهية مقرونة بتأويل ما يشير إليه ظواهر الآيات المتلوة والأخبار المروية مثل قوله تعالى ﴿ الله نور السماوات والأرض ﴾ ومعنى تمثيله ذلك بالمشكاة والزجاجة والمصباح والزيت والشجرة ، مع قوله عليه السلام : «إن لله سبعين حجابا من نور وظلمة وإنه لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل من أدركه بصره» .

الهادى

هو الذى هدى خواص عباده أولا إلى معرفة ذاته حتى استشهدوا بها على معرفة ذاته ،وهدى عوام عباده إلى مخلوقاته حتى استشهدوا بها على ذاته ، وهدى كل مخلوق إلى ما لابد منه فى قضاء حاجاته ؛ فهدى الطفل إلى التقام الثدى عند انفصاله ، والفرخ إلى التقاط الحب وقت خروجه ، والنحل إلى بناء بيته على شكل التسديس لكونه أوفق الأشكال لبدنه وأحواها له .

وشرح ذلك مما يطول ، وعنه عبر قوله تعالى : ﴿ **الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ** ﴾ [طه : ٥٠] . وقوله تعالى : ﴿ **وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ** ﴾ [**الأعلى** : ٣] .

والهداة من العباد الأنبياء والعلماء الذين أرشدوا الخلق إلى السعادة الأخروية ، وهدوهم إلى الصراط المستقيم ، بل الله الهادى لهم على ألسنتهم ، وهم مسخرون تحت قدرته وتدبيره.

الهادى

البديع

هو الذى لا عهد بمثله ..

فإن لم يكن بمثله عهد ، لا فى ذاته ، ولا صفاته ، ولا فى أفعاله ، ولا فى كل أمر راجع إليه – فهو

البديع

البديع المطلق. وإن كان شيء من ذلك معهود فليس ببديع مطلق.

ولا يليق هذا الاسم مطلقاً إلا لله تعالى ؛ فإنه ليس له قبل ، فيكون مثله معهوداً قبله ؛ وكل موجود بعده فحاصل بإيجاده ، وهو غير مناسب لموجده ؛ فهو بديع أزلا وأبداً .

وكل عبد اختص بخاصية في النبوة أو الولاية أو العلم لم يعهد مثلها ، إما في سائر الأوقات ، وإما في عصره – فهو بديع بالإضافة إلى ما هو منفرد به ، وفي الوقت الذي هو منفرد به . البديع

الباقي

هو الموجود الواجب وجوده بذاته ، ولكنه إذا أضيف في الذهن إلى الاستقبال سمي باقيا ، وإذا أضيف إلى الماضي سمي قديماً .

والباقي المطلق هو الذي لا ينتهي تقدير وجوده في الاستقبال إلى آخر ، ويعبر عنه بأنه أبدي .

والقديم المطلق هو الذي لا ينتهي تمادي وجوده في الماضي إلى أول ، ويعبر عنه بأنه أزلي.

وقولك : «واجب الوجود بذاته» متضمن لجميع ذلك . الباقي

وإنما هذه الأسامي بحسب إضافة هذا الوجود في الذهن إلى الماضي أو المستقبل . وإنما يدخل في الماضي والمستقبل المتغيرات ؛ لأنهما عبارتان عن الزمان ، ولايدخل في الزمان إلا التغير والحركة ؛ إذ الحركة بذاتها تنقسم إلى ماضٍ ومستقبل ، والمتغير يدخل في الزمان بواسطة التغير . فما جل عن التغير والحركة ، فليس في زمان ؛ فليس فيه ماض ومستقبل ، فلا ينفصل فيه القدم عن التقابل .

والماضي والمستقبل ، إنما يكون لنا إذا مضى علينا وفينا أمور وسيتجدد أمور . لابد من أمور تحدث شيئًا بعد شيء ، حتى تنقسم إلى ماضٍ قد انعدم وانقطع ، وإلى زمان حاضر ، وإلى ما يتوقع تجدده من بعد ؛ فحيث لا تجدد ولا انقضاء فلا زمان . وكيف لا والحق تعالى قبل الزمان ، وحيث خلق الزمان لم يتغير من ذاته شيء ، وقبل خلق الزمان لم يكن للزمان عليه جريان ، وبقى بعد خلق الزمان على ما عليه كان .

ولقد أبعد من قال : إن البقاء صفة زائدة على ذات الباقي . وأبعد منه من قال : القدم وصف زائد على ذات القديم . وناهيك برهانًا على فساده ، ما لزمه من الخبط في بقاء البقاء ، وبقاء الصفات ، وقدم القدم ، وقدم الصفات.

الوَارِثُ

هو الذى يرجع إليه الأملاك بعد فناء الملاك .

وذلك هو الله سبحانه ؛ إذ هو الباقى بعد فناء خلقه ، وإليه مرجع كل شىء ومصيره ، وهو القائل إذ ذاك : ﴿ لمن الملك اليوم ﴾ ، وهو المجيب : ﴿ لله الواحد القهار ﴾ [غافر : ١٦] .

وهذا بحسب ظن الأكثرين ، إذ النداء عبارة عن حقيقة ما ينكشف لهم فى ذلك الوقت .

فأما أرباب البصائر ، فإنهم أبداً مشاهدون لمعنى هذا النداء ، سامعون له من غير صوت ولا حرف ، يوقنون بأن الملك لله الواحد القهار ، فى كل يوم ، وفى كل ساعة ، وفى كل لحظة ؛ ولذلك كان أزلا وأبداً .

وهذا إنما يدركه من أدرك حقيقة التوحيد فى الفعل ، وعلم أن المنفرد بالفعل فى الملك والملكوت واحد . وقد أشرنا إلى ذلك فى أول كتاب «التوكل» من «إحياء علوم الدين» ، فيطلب منه ؛ فإن هذا الكتاب لا يحتمله .

الوَارِثُ

الرَّشِيدُ

هو الذى تنساق تدبيراته إلى غاياتها عن سنن السداد ، من غير إشارة مشير ، وتسديد مسدد ، وإرشاد مرشد ..

وهو الله تعالى ..

ورشد كل عبد بقدر هدايته فى تدبيراته إلى إصابة شاكلة الصواب من مقاصده فى دينه ودنياه .

الرَّشِيدُ

الصَّبُورُ

هو الذى لا تحمله العجلة على المسارعة إلى الفعل قبل أوانه، بل ينزل الأمور بقدر معلوم ، ويجريها على سنن محدودة ، لا يؤخرها عن آجالها المقدرة لها تأخير متكاسل ، ولا يقدمها على أوقاتها تقديم مستعجل ، بل يودع كل شىء فى أوانه على الوجه الذى يجب أن يكون كما ينبغى . وكل ذلك من غير مقاساة داع على مضادة الإرادة.

وأما صبر العبد ، فلا يخلو عن مقاساة ؛ لأن معنى صبره هو ثبات داعى العقل أو الدين فى مقابلة داعى الشهوة أو الغضب ، فإذا جاذبه داعيان متضادان ، فدفع الداعى إلى الإقدام والمبادرة، ومال إلى باعث التأخير – سمى صبوراً ؛ إذ جعل باعث العجلة مقهوراً .

الصَّبُورُ

وباعث العجلة فى حق الله تعالى معدوم ؛ فهو أبعد عن العجلة ممن باعثه موجود ولكنه مقهور . فهو أحق بهذا الاسم بعد أن أخرجت عن الاعتبار تناقض البواعث ومصابرتها بطريق المجاهدة .

خاتمة لهذا الفصل واعتذار

اعلم أنه حملنى على ذكر التنبيهات ردف هذه الأسامى والصفات قول رسول الله ﷺ : **«تخلقوا بأخلاق الله تعالى»**[1] ، وقوله ﷺ : **«إن لله تعالى مائة خلق وسبعة عشر خلقاً ، من تخلق بواحد منها دخل الجنة»**[2] ، وما تداولته ألسنة الصوفية من كلمات تشير إلى ما أكدناه ، لكن على وجه يوهم عند غير المحصل شيئاً من معنى الحلول[3] أو الاتحاد[4] . وذلك غير مظنون بعاقل ، فضلا عن المميزين بخصائص المكاشفات .

---

(١) سبق فى أول الكتاب .

(٢) أخرجه عن عثمان بن عفان : البيهقى فى شعب الإيمان ، والترمذى ، وأبو يعلى فى مسنده . قال السيوطى : حديث حسن .

(٣) الحلول : امتداد لفكرة الفناء ، غلا فيه الحلاج ، ونادى بالحلول الذى قال به بعض المسيحيين من قبل ، وزعم أن الإله قد يحل فى جسم عدد من عباده ، أو بعبارة أخرى « أن اللاهوت يحل فى الناسوت» . وقال قولته المشهورة التى كانت من أسباب تعذيبه حتى الموت ، وهى : «ما فى الجبة إلا الله» .

(٤) الاتحاد : هو امتزاج شيئين أو أكثر فى كل متصل الأجزاء ، ومنه اتحاد=

ولقد سمعت الشيخ أبا على الفارمذى يحكى عن شيخه أبى القاسم الكركانى قدس الله روحهما ، أنه قال : إن الأسماء التسعة والتسعين تصير أوصافا للعبد السالك وهو بعد فى السلوك غير واصل.

وهذا الذى ذكره ، إن أراد به شيئا يناسب ما أوردناه ، فهو صحيح . ولا يظن به إلا ذلك ،ويكون فى اللفظ نوع من التوسع والاستعارة ؛ فإن معانى الأسماء هى صفات الله تعالى ، وصفاته لا تصير صفة لغيره ، ولكن معناه أنه يحصل له ما يناسب تلك الأوصاف .. كما يقال : فلان حصل علم أستاذه. وعلم الأستاذ لا يحصل للتلميذ ، بل يحصل له مثل علمه.

وإن ظن ظان أن المراد به ليس ما ذكرناه – فهو باطل قطعاً؛ فإنى أقول : قول القائل : «إن معانى أسماء الله صارت أوصافاً له» لا يخلو إما أن يعنى به عين تلك الصفات أو مثلها ، فإن عنى به مثلها فلا يخلو إما أنه عنى به مثلها مطلقاً من كل وجه، وإما أنه عنى به مثلها من حيث الاسم والمشاركة فى عموم الصفات دون خواص المعانى . فهذان قسمان . وإن عنى

= النفس والبدن . والقائلون بالاتحاد يعدونه أعلى مقامات النفس ، ويصبح الواصل معه وكأنه والبارئ شىء واحد فيخترق الحجب ويرى ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر.

به عينها ، فلا يخلو إما أن يكون بطريق انتقال الصفات من الرب إلى العبد ، أو لا بالانتقال . فإن لم يكن بالانتقال ، فلا يخلو إما أن يكون باتحاد ذات العبد بذات الرب حتى يكون هو هو، فيكون صفاته صفاته . وإما أن يكون بطريق الحلول .

وهذه الأقسام ثلاثة ، وهي : الانتقال ، والاتحاد ، والحلول . فيكون لدينا خمسة أقسام .. الصحيح منها قسم واحد ، وهو أن يثبت للعبد من هذه الصفات أمور تناسبها على الجملة ، وتشاركها في الاسم ، ولكن لا تماثلها مماثلة تامة ، كما ذكرناه في التنبيهات .

وأما القسم الثاني : وهو أن يثبت له أمثالها على التحقيق ، فمحال ؛ فإن من جملتها أن يكون له علم محيط بجميع المعلومات حتى لا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السموات ، وأن يكون له قدرة واحدة تشمل جميع المخلوقات حتى يكون بها خالق السموات والأرض وما بينهما وهو من جملة ما بينهما ؟! فكيف يكون خالق نفسه ؟! ثم إن ثبتت هذه الصفات لعبدين ، يكون كل واحد منهما خالق صاحبه ، فيكون كل واحد منهما خالقًا من خلقه . وكل ذلك ترهات ومحالات.

وأما القسم الثالث : وهو انتقال عين صفات الربوبية ، فهو أيضا محال ؛ لأن الصفات يستحيل مفارقتها للموصوف . وهذا لا يختص بالذات القديمة ، بل لا يتصور أن ينتقل علم زيد إلى عمرو ؛ بل لا قيام للصفات إلا بخصوص الموصوفات ، ولأن الانتقال يوجب فراغ المنتقل عنه ، فيوجب أن تعرى الذات التى عنها انتقال صفات الربوبية عن الربوبية وصفاتها .. وذلك أيضا ظاهر الاستحالة.

وأما القسم الرابع : وهو الاتحاد .. فذلك أيضا أظهر بُطلانا ؛ لأن قول القائل : «إن العبد صار هو الرب» كلام متناقض فى نفسه . بل ينبغى أن ينزه الرب سبحانه عن أن يجرى اللسان فى حقه بأمثال هذه المحالات.

ونقول قولا مطلقا : إن قول القائل : «إن شيئا صار شيئا آخر» محال على الإطلاق ؛ لأنا نقول : إذا عقل زيد وحده ، وعمرو وحده . ثم قيل : إن زيداً صار عمراً واتحد به ، فلا يخلو - أى الحال - عند الاتحاد إما أن يكون كلاهما موجودين ، أو كلاهما معدومين ، أو زيد موجوداً وعمرو معدوماً ، فلم يصر أحدهما عين الآخر ، بل عين كل واحد منهما موجود . وإنما الغاية أن يتحد مكانهما ، وذلك لايوجب الاتحاد ؛ فإن العلم

والإرادة والقدرة قد تجتمع فى ذات واحدة ولايتباين محالها ، ولا تكون القدرة هى العلم ولاالإرادة ، ولا يكون قد اتحد البعض بالبعض . وإن كانا معدومين ، فما اتحدا ، بل عدما ولعل الحادث شيء ثالث . وإن كان أحدهما معدوما ، والآخر موجوداً ، فلا اتحاد ؛ إذ لا يتحد موجود بمعدوم.

فالاتحاد بين الشيئين مطلقاً محال . وهذا جار فى الذوات المتماثلة فضلاً عن المختلفة ؛ فإنه يستحيل أن يصير هذا السواد ذاك السواد ، كما يستحيل أن يصير هذا السواد ذلك البياض أو ذلك العلم . والتباين بين العبد والرب أعظم من التباين بين السواد والعلم . فأصل الاتحاد إذن باطل.

وحيث يطلق الاتحاد ويقال : «هو هو» لا يكون إلا بطريق التوسع والتجوز اللائق بعادة الصوفية والشعراء ؛ فإنهم لأجل تحسين موقع الكلام من الأفهام يسلكون سبيل استعارة ، كما يقول الشاعر :

انا من اهوي ومن اهوي انا

وذلك مؤول عند الشاعر ، فإنه لا يعنى به أنه هو تحقيقاً ، بل كأنه هو ، فإنه مستغرق الهم به ، كما يكون هو مستغرق

الهم بنفسه ، فيعبر عن هذه الحالة بالاتحاد على سبيل التجوز.

وعليه ينبغي أن يحمل قول أبي يزيد[1] ، حيث قال : انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها ، فنظرت فإذا أنا هو . ويكون معناه أن من ينسلخ من شهوات نفسه وهواها وهمها ، فلا يبقى فيه متسع لغير الله ، ولا يكون له هم سوى الله تعالى ، ولا يحل في القلب إلا إجلال الله وجماله حتى صار مستغرقاً به — يصير كأنه هو ، لا أنه هو تحقيقا .

وفرق بين قولنا : «كأنه هو» وبين قولنا : «هو هو» ، لكن قد يعبر بقولنا : «هو هو» عن قولنا : «كأنه هو» ، كما أن الشاعر تارة يقول : كأني من أهوى ، وتارة يقول : أنا من أهوى.

وهذه مزلة قدم ، فإن من ليس له قدم راسخ في المعقولات ربما لم يتميز له أحدهما عن الآخر ؛ فينظر إلى كمال ذاته ، وقد تزيد بما تلألأ فيه من حلية الحق ، فيظن أنه هو ، فيقول : أنا الحق . وهو غالط غلط النصارى حيث رأوا ذلك في ذات عيسى عليه السلام ، فقالوا : هو الإله.

بل غلط من ينظر إلى مرآة قد انطبع فيها صورة متلونة ،

---

(١) ستأتي له ترجمة بعد قليل.

فيظن أن تلك الصورة هى صورة المرآة ، وأن ذلك اللون لون المرآة . وهيهات !

بل المرآة فى ذاتها لا لون لها ، وشأنها قبول صور الألوان ، على وجه يتخايل إلى ظاهر الأمور أن ذلك هو صورة المرآة ، حتى أن الصبى إذا رأى إنسانا فى المرآة ظن أن الإنسان فى المرآة.

فكذلك القلب خال عن الصورة فى نفسه ، وعن الهيئات ؛ وإنما هيئته قبول معانى الهيئات والصور والحقائق ؛ فما يحله يكون كالمتحد به ، لا أنه متحد به تحقيقاً .

ومن لا يعرف الزجاج والخمر ، إذا رأى زجاجة فيها الخمر لم يدرك تباينهما ، فتارة يقول : لا خمر ، وتارة يقول : لا زجاجة .. كما عبر عنه الشاعر حيث قال :

رق الزجاج وراقت الخمر فتشابها فتشاكل الأمر

فكأنما خمر ولا قدح وكأنما قدح ولا خمر

وقول من قال منهم : «أنا الحق» فإما أن يكون معناه معنى قول الشاعر :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا

وإما أن يكون قد غلط فى ذلك كما غلطت النصارى فى ظنهم اتحاد اللاهوت بالناسوت .

وقول أبى يزيد[1] – إن صح عنه – : «سبحانى ما أعظم شانى» ، إما أن يكون ذلك جاريًا على لسانه فى معرض الحكاية عن الله تعالى ، كما لو سمع وهو يقول : «**لا إله إلا أنا فاعبدنى**» – لكان يحمل على الحكاية . وإما أن يكون قد شاهد كمال حظه من صفة القدس ، على ما ذكرنا فى الترقى بالمعرفة عن الموهومات والمحسوسات ، وبالهمة عن الحظوظ والشهوات ؛ فأخبر عن قدس نفسه ، فقال : «سبحانى» ؛ ورأى عظم شأنه بالإضافة إلى شأن عموم الخلق ، فقال : «ما أعظم شانى!» . وهو مع ذلك يعلم أن قدسه وعظم شأنه بالإضافة إلى الخلق ، ولا نسبة إلى قدس الرب تعالى وعظم شأنه . ويكون قد جرى هذا اللفظ على لسانه فى سكر وغلبة حال . فإن الرجوع إلى الصحو واعتدال الحال يوجب حفظ اللسان عن الألفاظ

---

(١) طيفور بن عيسى البسطامى ، أبو يزيد (١٨٨-٢٦١هـ = ٨٠٤-٨٧٥م) زاهد مشهور ، له أخبار كثيرة . نسبته إلى بسطام (بلدة بين خراسان والعراق) أصله ووفاته فيها . طبقات الصوفية (٦٧-٧٤) ، ووفيات الأعيان (٢٤٠/١) ، وميزان الاعتدال (٤٨١/١) ، وحلية الأولياء (٣٣/١٠) ، والشعرانى (٦٥/١) ، والمناوى (٢٤٤/١) وفيه جملة من أخباره وأقواله ، ودائرة المعارف الإسلامية (٣٣١/٣) .

الموهمة، وحال السكر ربما لا يحتمل ذلك .

فإن جاوزت هذين التأويلين إلى الاتحاد ، فذلك محال قطعاً، فلا تنظر إلى مناصب الرجال حتى تصدق بالمحال ، بل ينبغى أن تعرف الرجال بالحق ، لا الحق بالرجال .

وأما القسم الخامس : وهو الحلول .. فذلك يتصور بأن يقال: إن الرب حل فى العبد ، أو العبد حل فى الرب .. تعالى رب الأرباب عن قول الظالمين .

وهذا لو صح لما أوجب الاتحاد ، ولا أن يتصف العبد بصفات الرب ؛ فإن صفات الحال لا تصير صفة المحل ، بل تبقى صفة الحال كما كان .

ووجه استحالة الحلول لا يفهم إلا بعد فهم معنى الحلول ؛ فإن المعانى المفردة إذا لم تدرك بطريق التصور لم يمكن أن يعلم نفيها أو إثباتها.

فَمَنْ لايدرى معنى الحلول ، فَمِنْ أين يدرى أن الحلول موجود أو محال ؟

فنقول : المفهوم من الحلول أمران :

أحدهما : النسبة التى بين الجسم وبين مكانه الذى يكون

فيه ، وذلك لا يكون إلا بين جسمين ، فالبرىء عن معنى الجسمية يستحيل فى حقه ذلك .

والثانى : النسبة التى بين العرض والجوهر ؛ فإن العرض يكون قوامه بالجوهر ؛ فقد يعبر عنه بأنه حال فيه . وذلك محال على كل ما قوامه بنفسه . فدع عنك ذكر الرب تعالى فى هذا المعرض ، فإن كل ما قوامه بنفسه يستحيل أن يحل فيما قوامه بنفسه إلا بطريق المجاورة الواقعة بين الأجسام ؛ فلا يتصور الحلول بين عبدين ، فكيف يتصور بين العبد والرب تعالى ؟!

وإذا بطل الحلول ، والانتقال ، والاتحاد ، والاتصاف بأمثال صفات الله تعالى على سبيل الحقيقة – لم يبق لقولهم معنى إلا ما أشرنا إليه فى التنبيهات . وذلك يمنع من إطلاق القول بأن معانى أسماء الله تصير أوصافًا للعبد إلا على نوع من التقييد خال من الإيهام ، وإلا فمطلق هذا اللفظ موهم .

فإن قلت : فما معنى قوله إن العبد مع الاتصاف بجميع ذلك سالك لا واصل ؟ فما معنى السلوك ؟ وما معنى الوصول؟

فاعلم أن السلوك هو تهذيب الأخلاق والأعمال والمعارف .

وذلك اشتغال بعمارة الظاهر والباطن .

والعبد فى ذلك مشغول بنفسه عن ربه ، إلا أنه مشتغل بتصفية باطنه ليستعد للوصول . وإنما الوصول هو أن يتكشف له جلية الحق ، ويصير مستغرقاً به ؛ فإن نظر إلى معرفته فلا يعرف إلا الله تعالى ، وإن نظر إلى همته فلا همة له سواه . فيكون كله مشغولا بكله مشاهدة وهماً ، لا يلتفت فى ذلك إلى نفسه إلا ليعمر ظاهره بالعبادة وباطنه بتهذيب الأخلاق . وكل ذلك طهارة ، وهى البداية . وإنما النهاية أن ينسلخ من نفسه بالكلية ، ويتجرد له ؛ فيكون كأنه هو . وذلك هو الوصول.

فإن قلت : كلمات الصوفية تنبئ عن مشاهدات انفتحت لهم فى طور الولاية ، والعقل يقصر عن درك الولاية ، وما ذكرتموه تصرف ببضاعة العقل .

فاعلم أنه لا يجوز أن يظهر فى طور الولاية ما يقضى العقل باستحالته . نعم يجوز أن يظهر فيها مايقصر العقل عنه ، بمعنى أنه لا يدركه بمجرد العقل .. مثاله : أن يجوز أن يكاشف الولى بأن فلاناً سيموت غدا ، ولا يدرك ببضاعة العقل ، بل يقصر العقل عنه . ولا يجوز أن يكاشف بأن الله غداً سيخلق مثل

نفسه ؛ فإن ذلك يحيله العقل ، لا أنه يقصر عنه . وأبعد من ذلك أن يقول : إن الله سيصيرنى نفسه ، أى أصير أنا هو . لأن معناه أنى حادث ، والله يجعلنى قديماً ، ولست خالق السموات والأرضين ، والله يجعلنى خالق السموات والأرضين . وهذا معنى قوله : نظرت فإذا أنا هو - إذا لم يؤول وحمل على ظاهره.

ومن صدق بمثل هذا المحال ، فقد انخلع عن غريزة العقل ، ولم يتميز عنده ما يعلم عما يعلم ؛ فيصدق بأنه يجوز أن يكاشف ولى بأن الشريعة باطلة ! وأنها إن كانت حقا فقد يقلبها الله باطلاً ! وأنه جعل جميع أقاويل الأنبياء كذباً !

ومن قال : يستحيل أن ينقلب الصدق كذباً ؛ فإنما يقول ببضاعة العقل ؛ فإن انقلاب الصدق كذباً ليس بأبعد من انقلاب الحادث قديما ، والعبد رباً .

ومن لايفرق بين ما أحاله العقل وبين ما لا يناله العقل ، فهو أخس من أن يخاطب ؛ فليترك وجهله.

الفصل الثاني
فى المقاصد والغايات

وفيه بيان وجه رجوع هذه الأسامى الكثيرة إلى ذات وسبع صفات على مذهب أهل السنة .

ولعلك تقول : هذه أسماء كثيرة ، وقد منعت الترادف فيها ، وأوجبت أن يتضمن كل واحد معنى آخر ، فكيف يرجع جميعها إلى سبع صفات ؟

فاعلم أن الصفات إن كانت سبعة فالأفعال كثيرة ، والأوصاف كثيرة ، والسلوب كثيرة . ويكاد يخرج جميع ذلك عن الحصر . ثم يمكن التركيب من مجموع صفة ، أو صفة وإضافة ، أو صفة وسلب أو سلب وإضافة ؛ ويوضع بإزائه اسم فتكثر الأسامى بذلك ، وكان مجموعها يرجع إلى ما يدل منها على الذات ، أو على الذات مع سلب ، أوعلى الذات مع إضافة، أو على الذات مع سلب وإضافة ، أو على واحد من الصفات السبع ، أو على صفة وسلب ، أو على صفة وإضافة، أو على صفة فعل ، أو على صفة فعل وإضافة أو سلب.

فهذه عشرة أقسام :

التفصيل الأول : ما يدل على الذات كقولك : «الله» ، ويقرب منه اسم «الحق» إذا أريد به الذات من حيث هي واجبة الوجود .

الثاني : ما يدل على الذات مع سلب ، مثل : القدوس ، والسلام ، والغنى ، الأحد ، ونظائرها . فإن القدوس هو المسلوب عنه كل مايخطر بالبال ويدخل في الوهم ، والسلام هو المسلوب عنه العيوب ، والغنى هو المسلوب عنه الحاجة ، والأحد هو المسلوب عنه النظير والقسمة .

الثالث : ما يرجع إلى الذات مع إضافة ، مثل : العلى ، العظيم ، والأول ، والآخر ، والظاهر ، والباطن ، ونظائره . فإن العلى هو الذات التي هي فوق سائر الذوات في المرتبة .. فهي إضافة ، والعظيم يدل على الذات من حيث تجاوز حدود الإدراكات ، والأول هو السابق على الموجودات ، والآخر هو الذى إليه مصير الموجودات ، والظاهر هو الذات بالإضافة إلى دلالة العقل . والباطن هو الذات مضافة إلى إدراك الحس والوهم . وقس على هذا غيره ..

الرابع : ما يرجع إلى الذات مع سلب وإضافة .. كالملك ، والعزيز ؛ فإن الملك يدل على ذات لا يحتاج إلى شيء ،

ويحتاج إليه كل شيء ، والعزيز هو الذى لا نظير له ، وهو مما يصعب نيله والوصول إليه .

الخامس: ما يرجع إلى صفة .. كالعليم ، والقادر ، والحى ، والسميع ، والبصير .

السادس : ما يرجع إلى العلم مع إضافة .. الخبير ، والحكيم ، والشهيد ، والمحصى . فإن الخبير يدل على العلم مضافًا إلى الأمور الباطنة ، والحكيم يدل على العلم مضافًا إلى أشرف المعلومات ، والشهيد يدل على العلم مضافاً إلى ما يشاهد ، والمحصى يدل على العلم من حيث يحيط بمعلومات محصورة معدودة .

السابع : ما يرجع إلى القدرة مع زيادة إضافة .. كالقهار ، والقوى ، والمقتدر ، والمتين . فإن القوة هى تمام القدرة ، والمتانة شدتها ، والقهر تأثيرها فى المقدور بالغلبة .

الثامن : ما يرجع إلى الإرادة مع إضافة فعل .. كالرحمن الرحيم ، والرءوف ، والودود . فإن الرحمة ترجع إلى الإرادة مضافة إلى قضاء حاجة المحتاج الضعيف . والرأفة شدة الرحمة وهى مبالغة فى الرحمة ، والود يرجع إلى الإرادة مضافًا إلى الإحسان والإنعام ، وفعل الرحيم يستدعى محتاجًا ، وفعل

الودود لا يستدعي ذلك ، بل الإنعام على سبيل الابتداء يرجع إلى الإرادة مضافا إلى الإحسان وقضاء حاجة الضعيف . وقد عرفت وجه ذلك فيما تقدم .

التاسع : ما يرجع إلى صفات الفعل .. كالخالق ، والبارئ ، والمصور ، والوهاب ، والرزاق ، والفتاح ، والقابض ، والباسط ، والخافض ، والرافع ، والمعز ، والمذل ، والعدل ، والمغيث ، والمجيب ، والواسع ، والباعث ، والمبدئ ، والمعيد ، والمحيي ، والمميت ، والمقدم ، والمؤخر ، والوالي ، والبر ، والتواب ، والمنتقم ، والمقسط ، والجامع ، والمانع ، والمغني ، والهادي ، ونظائره .

العاشر : ما يرجع إلى الدلالة على الفعل مع زيادة .. كالمجيد ، والكريم .

فإن المجيد يدل على سعة الإكرام مع شرف الذات ، والكريم كذلك ، واللطيف يدل على الرفق في الفعل .

فلا تخرج هذه الأسامي وغيرها عن مجموع هذه الأقسام العشرة . فقس ما أوردناه بما لم نورده ؛ فإن ذلك يدل على وجه خروج الأسامي عن الترادف مع رجوعها إلى هذه الصفات المحصورة المشهورة .

الفصل الثالث
فى بيان كيفية رجوع ذلك كله إلى ذات واحدة على مذهب المعتزلة والفلاسفة[1]

وهذا الفصل ، وإن كان لا يليق بهذا الكتاب ، ولكن أودعته هذه الكلمات على الإيجاز بحكم الالتماس ؛ فمن شاء أن لا يثبته فى هذا الكتاب فليفعل ، فإنه غير مهم فى هذا الكتاب.

فأقول : هؤلاء ، وإن أنكروا الصفات ، ولم يثبتوا إلا ذاتاً واحدة ، فلم ينكروا الأفعال ، ولا كثرة السلوب ، ولا كثرة الإضافات ؛ فما رددناه من الأسامى إلى هذه الأقسام فهم عليها مساعدون .

أما الصفات السبع التى هى : الحياة ، والعلم ، والقدرة ، والإرادة ، والسمع ، والبصر ، والكلام . فيرجع جميع ذلك عندهم إلى العلم ، ثم العلم يرجع إلى الذات .

---

(١) ذكر حاجى خليفة برقم ٥٩٦٨ (٣/٣٦٦) أن للإمام الغزالى رسالة فى رجوع أسماء الله إلى ذات واحدة على رأى المعتزلة والفلاسفة . ويبدو — كما لاحظ بويج — أن هذه الرسالة هى الفصل الذى نحن الآن بصدده . فلعل إشارة الغزالى إلى عدم ارتباط هذا الفصل بسائر الكتاب (فى بداية هذا الفصل) قد حملت بعض الناس على إفراده رسالة قائمة برأسها .

وبيانه : أن السمع عندهم عبارة عن علمه التام المتعلق بالأصوات ، والبصر عبارة عن علمه بالألوان وسائر المبصرات ، والكلام يرجع عند المعتزلة إلى فعله ، وهو ما يخلقه من الكلام فى جسم من الجمادات.

ويرجع عند الفلاسفة إلى سماع يخلقه فى ذات النبى عليه الصلاة والسلام ، حتى يسمع هو كلاماً منظوما ، من غير أن يكون له وجود من خارج ، كما يسمعه النائم ، ويضاف ذلك إلى الله تعالى على معنى أنه لم يحصل ذلك فيه بفعل الآدميين ، وأصواتهم .

وأما الحياة ، فعبارة عندهم عن علمه بذاته ؛ لأن كل مايشعر بذاته فيقال: إنه حى ، وما لايشعر بذاته لا يسمى حياً .

ولا يبقى إلا الإرادة والقدرة .. ومعنى إرادته عندهم أنه يعلم وجه الخير ونظامه ، فيوجده كما يعلمه ؛ ويكون علمه بالشىء سببا لوجود ذلك الشىء . وإذا علم وجه الخير فى شىء ، فحصل ولم يكن فيه كراهة ، كان راضيا ، والراضى قد يسمى مريداً ، فكأن الإرادة ترجع إلى العلم مع عدم الكراهة.

وأما القدرة فمعناها أن يفعل إذا شاء ، ولا يفعل إذا شاء.

وفعله معلوم . ومشيئته ترجع إلى علمه بوجه الخير . ومعناه أن ماعلم أن الخير فى وجوده فيوجد منه ، وما علم أن الخير فى أن لا يوجد منه فلا يوجده . ولا يحتاج وجود نظام الخير إلا إلى علمه به . ولا يحتاج مالا يوجد فى أن لا يوجد إلى عدم العلم بكون الخير فيه ؛ فالنظام المعقول هو سبب النظام الموجود ، والنظام الموجود تبع النظام المعقول .

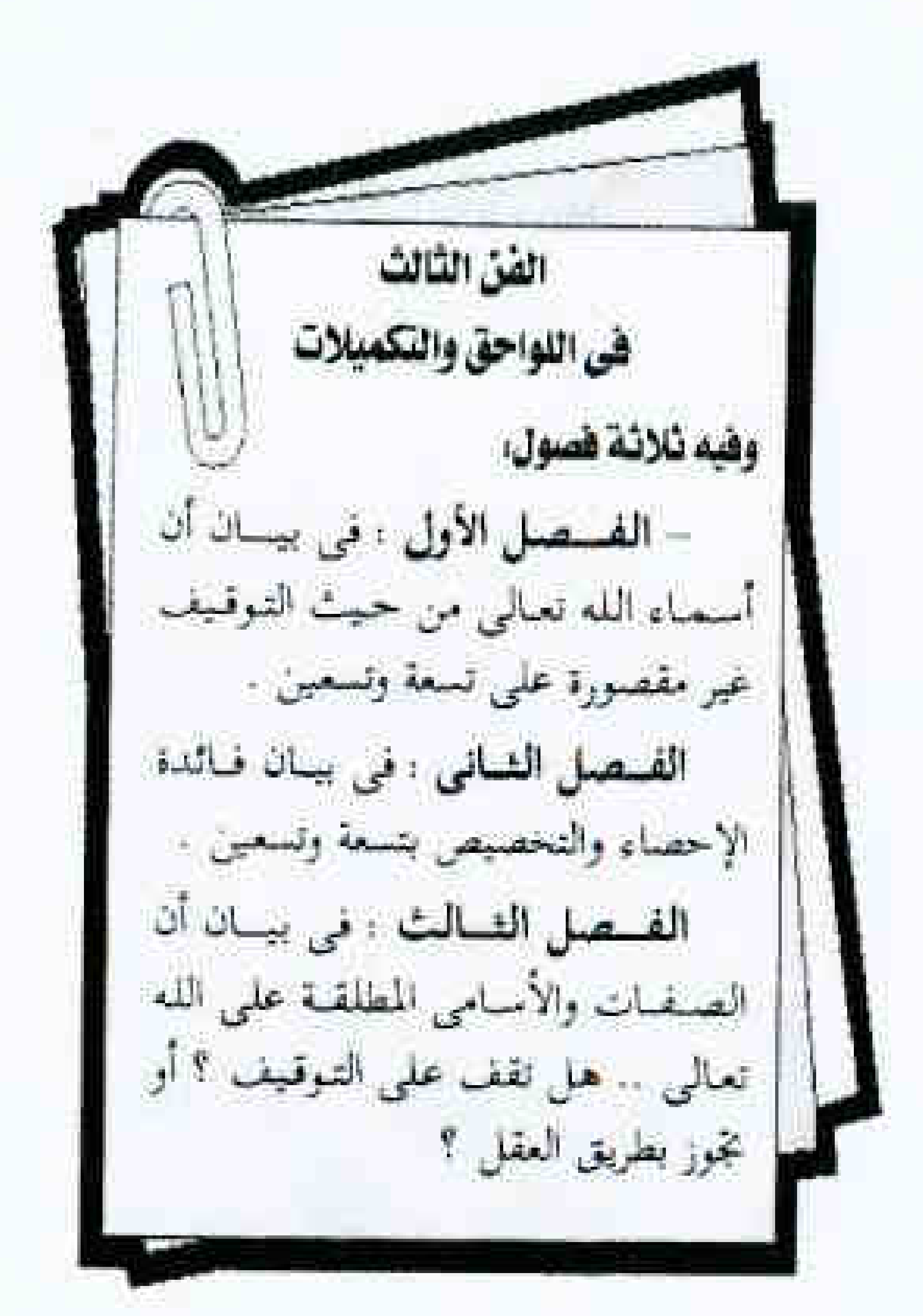
وزعموا أن علمنا إنما يحتاج فى تحقيق العلوم إلى القدرة ؛ لأن فعلنا إنما يكون بجارحه فلابد وأن تكون الجارحة سليمة وموصوفة بالقوة . وأما هو فلا يفعل بجارحة ، فيكفى علمه بوجود المعلوم ، فترجع القدرة أيضا إلى العلم .

ثم زعموا أن العلم أيضا يرجع إلى ذاته ؛ لأنه يعلم ذاته ، فيكون العلم والعالم والمعلوم واحداً ، وإنما يعلم غيره من ذاته لأنه يعلم ذاته مبدأ لكل موجود ؛ فيعلم سائر الموجودات من ذاته على سبيل التبعية ، فلا يوجب ذلك كثرة فى ذاته .

وزعموا أن نسبة علم الواحد ، وهو ذاته ، إلى كثرة المعلومات، كنسبة علم الحاسب مثلا ؛ حيث يقال له : ما ضعف الاثنين ، وضعف ضعفه ، وضعف ضعف ضعفه ؟ وهكذا مثلا عشر مرات ؛ فإنه قبل أن يفصل تلك الأضعاف

فى ذاته ، فله يقين حاصل بأنه عالم به ، وذلك اليقين هو مبدأ التفصيل إذا اشتغل بتفصيله ، وذلك اليقين خطة واحدة لها نسبة إلى سائر أضعاف الاثنين ،بل إلى تضعيفاته التى لا نهاية لها من غير تفصيل . وكما أن تضعيف الاثنين يستمر إلى كثرة على التدريج ، فكذلك الموجودات أيضا عندهم فيها ترتيب ، ولا كثرة فى أولها ، ثم يتداعى إلى الكثرة على التدريج .

وشرح ذلك وإبطاله مما يطول . ويستظهر فى ذلك بما ذكرناه فى كتاب التهافت ؛ فإنه كالخارج عن مقصود هذا الكتاب



الفن الثالث
فى اللواحق والتكميلات

وفيه ثلاثة فصول :

- **الفصل الأول** : فى بيان أن أسماء الله تعالى من حيث التوقيف غير مقصورة على تسعة وتسعين .

الفصل الثانى : فى بيان فائدة الإحصاء والتخصيص بتسعة وتسعين .

الفصل الثالث : فى بيان أن الصفات والأسامى المطلقة على الله تعالى .. هل تقف على التوقيف ؟ أو تجوز بطريق العقل ؟

الفصل الأول

فى بيان أن أسماء الله تعالى من حيث التوقيف غير مقصورة على تسعة وتسعين ، بل ورد التوقيف بأسام سواها :

إذ فى رواية أخرى عن أبى هريرة إبدال بعض هذه الأسامى بما يقرب منها ، وإبدال بما لا يقرب .

فأما الذى يقرب : فالأحد بدل الواحد ، والقاهر بدل القهار ، الشاكر بدل الشكور .

والذى لا يقرب : كالهادى ، والكافى ، والدائم ، والبصير . النور ، والمبين ، والجميل ، والصادق ، والمحيط ، والقريب ، والقديم ، والوتر ، والفاطر ، والعلام ، والمليك ، والأكرم ، المدبر ، والرفيع ، وذى الطول ، وذى المعارج ، وذى الفضل ، الخلاق .

وقد ورد أيضا فى القرآن ما ليس متفقا عليه فى الروايتين جميعا : كالمولى ، والنصير ، والغالب ، والرب ، والناصر .

ومن المضافات : كقوله : «شديد العقاب» ، و«قابل التوب وغافر الذنب» ، و«مولج الليل فى النهار ومولج النهار فى الليل» ، و«مخرج الحى من الميت ومخرج الميت من الحى» .

وقد ورد في الخبر أيضا «السيد» إذ قال رجل لرسول الله ﷺ: يا سيد . فقال : «السيد هو الله تعالى»[1] . وكأنه قصد المنع من المدح في الوجه ، وإلا فقد قال ﷺ : «أنا سيد ولد آدم ولا فخر»[2] .

والديان أيضا قد ورد ، وكذلك الحنان والمنان ، وغير ذلك مما لو تتبع في الأحاديث لوجد.

ولو جوز اشتقاق الأسامي من الأفعال فستكثر هذه الأسامي المشتقة لكثرة الأفعال المنسوبة إلى الله تعالى في القرآن . كقوله تعالى : **«يكشف السوء»** ، و**«يقذف بالحق»** ، و**«يفصل بينهم»** ، و**«وقضينا إلى بني إسرائيل»** .فيشتق له من ذلك : الكاشف ، والقاذف بالحق ، والفاصل ، والقاضي . ويخرج ذلك عن الحصر ، وفيه نظر سيأتي .

والغرض أن تبين أن الأسامي ليست هي التسعة والتسعين التي عددناها وشرحناها . ولكنا جرينا على العادة في شرح تلك الأسامي ؛ فإنها هي الرواية المشهورة . وليس هذه التعديدات

---

(١) أخرجه عن عبد الله بن الشخير : أبو داود ، وأحمد في مسنده . قال : السيوطي : حديث صحيح .

(٢) حديث صحيح . وقد تقدم تخريجه عند الكلام عن اسم الله : الجبار .

والتفصيلات المروية عن أبي هريرة في الصحيحين ، إنما الذي يشتمل عليه الصحاح قوله ﷺ : **«إن لله تسعة وتسعين اسما ، مائة إلا واحداً ، من أحصاها دخل الجنة»**[1] . أما بيان ذلك وتفصيله فلا .

ومما وقع عليه الاتفاق بين الفقهاء والعلماء من الأسامي : المريد ، والمتكلم ، والموجود ، والشيء ، والذات ، والأزلي ، والأبدي ؛ وأن ذلك مما يجوز إطلاقه في حق الله تعالى .

وقد ورد في الحديث : **«لا تقولوا جاء رمضان ؛ فإن رمضان اسم من أسماء الله تعالى ، ولكن قولوا جاء شهر رمضان»**[2] .

---

(١) تقدم تخريجه .

(٢) قال ابن أبي حاتم حدثنا أبي حدثنا محمد بن بكار بن الريان حدثنا أبو معشر عن محمد بن كعب القرظي وسعيد هو المقبري عن أبي هريرة قال : لا تقولوا رمضان فإن رمضان اسم من أسماء الله تعالى ولكن قولوا شهر رمضان – قال ابن أبي حاتم : وقد روى عن مجاهد ومحمد بن كعب نحو ذلك ، ورخص فيه ابن عباس وزيد بن ثابت . وأبو معشر هو نجيح بن عبد الرحمن المدني إمام المغازي والسير ، ولكن فيه ضعف ، وقد رواه ابنه محمد عنه فجعله مرفوعاً عن أبي هريرة ، وقد أنكره عليه الحافظ بن عدي ، وهو جدير بالإنكار ، فإنه متروك ، وقد وهم في رفع هذا الحديث ، وقد انتصر البخاري رحمه الله في كتابه لهذا فقال : باب يقال رمضان وساق أحاديث في ذلك .

وكذلك ورد عنه ﷺ أنه قال : «**ما أصاب أحداً هم ولا حزن فقال : اللهم إني عبدك ، وابن عبدك ، وابن أمتك ، ناصيتي بيدك ، ماض فيّ حكمك ، عدل فيّ قضاؤك .. أسألك بكل اسم سميت به نفسك ، أو أنزلته في كتابك ، أو علمته أحداً من خلقك ، أو استأثرت به في علم الغيب عندك .. أن تجعل القرآن ربيع قلبي، ونور صدري ، وجلاء حزني ، وذهاب همي – إلا أذهب الله عز وجل همه وحزنه وأبدل مكانه فرجاً**»[1] .

وقوله : «**استأثرت به في علم الغيب عندك**» يدل على أن الأسماء غير محصورة فيما وردت به الروايات المشهورة .

وعند هذا ربما يخطر ببالك طلب الفائدة في الحصر في تسعة وتسعين ولابد من بيانه .

---

(١) أخرجه أحمد ، وابن حبان ، والحاكم ، من حديث ابن مسعود ، وقال : صحيح على شرط مسلم إن سلم من إرسال عبد الرحمن عن أبيه فإنه مختلف في سماعه من أبيه .

الفصل الثانى

فى بيان فائدة الإحصاء والتخصيص بتسعة وتسعين:

وفى هذا الفصل نظر فى أمور ، فلنوردها فى معرض الأسئلة.

فإن قال قائل : أسماء الله تعالى ، هل تزيد على تسعة وتسعين أم لا ؟ فإن زادت فما معنى هذا التخصيص ؟ ومن - مثلا - يملك ألف درهم فلا يجوز أن يقول قائل عنه : إن له تسعة وتسعين درهما . لأن الألف وإن اشتمل على ذلك فتخصيص العدد بالذكر يفهم نفى ما وراء المعدود . وإن كانت الأسامى غير زائدة على هذا العدد فما معنى قوله عليه الصلاة والسلام : «**أسألك بكل اسم سميت به نفسك ، أو أنزلته فى كتابك ، أو علمته أحدا من خلقك ، أو استأثرت به فى علم الغيب عندك**»[1] ؟ فإن هذا صريح فى أنه استأثر ببعض الأسامى . وكذلك قال فى رمضان من أسماء الله تعالى . وكذلك كان السلف يقولون : فلان أوتى الاسم الأعظم . وكان ينسب ذلك إلى بعض الأنبياء والأولياء . وذلك يدل على أنه خارج عن التسعة والتسعين.

---

(١) السابق تخريجه مباشرة .

فنقول : الأشبه أن الأسامي زائدة على تسعة وتسعين لهذه الأخبار . وأما الحديث الوارد في الحصر فإنه يشتمل على قضية واحدة لا على قضيتين . وهو كذلك الذى له ألف عبد مثلا فيقول القائل : إن للملك تسعة وتسعين عبداً من استظهر[1] بهم لم تقاومه الأعداء . فيكون التخصيص لأجل حصول الاستظهار بهم ، إما لمزيد قوتهم ، وإما لكفاية ذلك العدد فى دفع الأعداء من غير حاجة إلى زيادة ، لا لاختصاص الوجود بهم .

ويحتمل أن تكون الأسامي غير زائدة على هذا العدد ، ويكون لفظ الخبر مشتملا على قضيتين .. إحداهما : أن لله تسعة وتسعين اسما . والثاني : أن من أحصاها دخل الجنة . حتى لو اقتصر على ذكر القضية الأولى كان الكلام تاما ، وعلى المذهب الأول لا يمكن الاقتصار على ذكر القضية الأولى . وهذا هو الأسبق إلى الفهم من ظاهر هذا الحصر ، ولكنه بعيد من وجهين :

أحدهما : أن هذا يمنع أن يكون من الأسامي ما استأثر الله به فى علم الغيب عنده ، وفى الحديث إثبات ذلك .

الثاني : أنه يؤدى إلى أن يختص بالإحصاء نبى أو ولى ممن

---

(١) استظهر : اتخذهم ظهيراً وعوناً له فى مواجهة الأعداء فكانوا له ظهراً ووقاية ، واستظهر بهم : استعان بهم واحتمى.

أوتى الاسم الأعظم حتى يتم العدد ، وإلا فيكون ما أحصى وراء ذلك ناقصا عن العدد وكان الاسم الأعظم خارجا عن العدد فيبطل به الحصر .

والأظهر أن رسول الله ﷺ ذكر هذا فى معرض الترغيب للجماهير فى الإحصاء والاسم الأعظم لا يعرفه الجماهير .

فإن قيل :فإذا كان الأظهر أن الأسامى زائدة على تسعة وتسعين ، فلو قدرنا مثلا أن الأسامى ألف ، وأن الجنة تستحق بإحصاء تسعة وتسعين منها ،فهى تسعة وتسعون بأعيانها ، أو تسعة وتسعون أيها كان حتى إن من بلغ ذلك المبلغ فى الإحصاء استحق دخول الجنة ، وحتى إن من أحصى ما رواه أبو هريرة مرة دخل الجنة ، وحتى لو أحصى أيضا ما اشتملت الرواية الثانية عليه دخل الجنة أيضا ، إذا قدرنا أن جميع ما فى الروايتين من أسماء الله تعالى ؟

فنقول : الأظهر أن المراد به تسعة وتسعون بأعيانها ؛ فإنها إذا لم تتعين لم تظهر فائدة الحصر والتخصيص ؛ فإن قول القائل : «للملك مئة عبد من استظهر بهم لم يقاومه عدو» إنما يحسن مع كثرة عبيد الملك إذا اختص مئة من بينهم بمزيد قوة وشوكة. فأما إذا حصل ذلك بأى مائة كانت من جملة العبيد

لم يحسن نظم الكلام.

فإن قيل : فما بال تسعة وتسعين من الأسماء اختصت بهذه القضية مع أن الكل أسماء الله تعالى ؟

فنقول الأسامى يجوز أن تتفاوت فضيلتها لتفاوت معانيها فى الجلالة والشرف ، فيكون تسع وتسعون منها تجمع أنواعا من المعانى المنبئة عن الجلال لا يجمع ذلك غيرها ؛ فتختص بزيادة شرف .

فإن قيل : فاسم الله الأعظم داخل فيها أم لا ؟ فإن لم يدخل . فكيف يختص مزيد الشرف بما هو خارج عنه ؟ وإن كان داخلا فيها ، فكيف ذلك وهى المشهورة ، والاسم الأعظم يختص بمعرفته نبى أو ولى ، وقد قيل : إن اصف بن برخيا ، إنما جاء بعرش بلقيس[1] ؛ لأنه كان قد أوتى الاسم الأعظم ، وهو سبب كرامات عظيمة لمن عرفه ؟

---

(1) المشهور أن الذى جاء بعرش بلقيس هو آصف بن برخيا ، وهو ابن خالة سليمان. وقيل : هو رجل من مؤمنى الجان ، كان فيما يقال يحفظ اسم الله الأعظم . وقيل : رجل من بنى إسرائيل من علمائهم . وقيل : إنه سليمان، وهذا غريب جدا ، وضعفه السهيلى بأنه لا يصح فى سياق الكلام القرآنى . قال : وقد قيل فيه قول رابع : وهو جبريل . انظر البداية والنهاية (٢/٢٣) . والنص القرآني لم ينص على اسم محدد ، قال تعالى ﴿قال الذي عنده علم من الكتاب أنا آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك فلما رآه مستقرا عنده..﴾ [النمل: ٤٠] ، فالقرآن=

فنقول : يحتمل أن يقال اسم الله الأعظم خارج عن هذا العدد الذى رواه أبو هريرة ، ويكون شرف هذه الأسامى المعدودة بالإضافة إلى جميع الأسماء المشهورة عند الجماهير ، لا بالإضافة إلى الأسماء التى يعرفها الأولياء والأنبياء . ويحتمل أن يقال : إنها تشتمل على اسم الله الأعظم ، ولكنه مبهم لا يعرفه بعينه إلا ولى ؛ إذ ورد فى الخبر عن النبى ﷺ أنه قال : «اسم الله الأعظم فى هاتين الآيتين : ﴿**والهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم**﴾ ، وفاتحة آل عمران : ﴿الٓمٓ ۝١ اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [آل عمران : ١، ٢]»[1] .

وروى أن النبى ﷺ سمع رجلاً يدعو وهو يقول : «**اللهم إنى أسألك بأنى أشهد أنك أنت الله لا إله إلا أنت ، الأحد الصمد ، الذى لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد** - فقال : «**والذى نفسى بيده لقد سأل الله باسمه الأعظم الذى إذا سئل به أعطى ، وإذا دعى به أجاب**»[2] .

= الكريم لم يحدد اسماً بعينه للذى جاء بعرش بلقيس ، وإنما اقتصر على مجرد وصفه بأنه عنده علم من الكتاب .

(١) رواه أحمد فى مسنده ، وأبو داود ، والترمذى وصححه . وابن ماجه : عن أسماء بنت زيد . قال السيوطى : حديث صحيح .

(٢) أخرجه أبو داود ، والترمذى : عن بريدة .

فإن قيل : فما سبب تخصيص هذا العدد من بين سائر الأعداد ؟

ولم لم يبلغ مئة وقد قارب ذلك ؟

قلنا : فيه احتمالان :

أحدهما : أن يقال : إن المعاني الشريفة بلغت هذا المبلغ ، لا لأن العدد المقصود ، ولكن وافقت المعاني هذا العدد .. كما أن الصفات عند أهل السنة سبعة : وهي الحياة ، والعلم ، والقدرة ، والإرادة ، والسمع ، والبصر ، والكلام - لا لأنها سبعة ، لكن لأن صفات الربوبية لا تتم إلا بها .

والثاني - وهو الأظهر : أن السبب فيه بيان ما ذكره رسول الله ﷺ قال : **«مئة إلا واحداً والله وتر يحب الوتر»**[1] .

إلا أن هذا يدل على أن هذه الأسامي هي بالتسمية الإرادية الاختيارية لا من حيث انحصار صفات الشرف فيها لأن ذلك يكون لذاته لا بالإرادة . ولا يقول أحد : إن صفات الله سبعة لأنه وتر يحب الوتر . بل ذلك لذاته ولإلهيته ، والعدد فيه غير مقصود ، بل ليس وجود ذلك بقصد قاصد وإرادة مريد حتى يقصد الوتر دون غيره . وهذا يكاد يؤيد الاحتمال الذي ذكرناه ، وهو أن الأسامي التي سمى الله تعالى بها نفسه هي تسعة وتسعون لا غير ، وإنه إنما

---

(١) سبق تخريجه .

لم يجعلها مئة لأنه يحب الوتر ، وسنشير إلى ما يؤيد هذا الاحتمال.

فإن قيل : فهذه الأسماء التسعة والتسعون قد عدها رسول الله ﷺ وأحصاها قصداً إلى جمعها إلى من يلتقطها من الكتاب والسنة والأخبار الدالة عليه ؟

فنقول : الأظهر ، وهو الأشهر ، أن ذلك مما أحصاه رسول الله ﷺ قصداً إلى جمعها وتعليمها على ما نقله أبو هريرة ؛ إذ ظاهر الكلام هو الترغيب في الإحصاء ، وذلك مما يعسر على الجماهير إذا لم يذكرها رسول الله ﷺ على سبيل الجمع . وهذا يدل على صحة رواية أبي هريرة ، وقد قبل الجماهير روايته المشهورة التي أجرينا شرحنا على منوالها . وقد تكلم أحمد [1] والبيهقي [2] على رواية أبي هريرة ، وذكرا أنها من رواية من فيه ضعف . وأشار أبو

---

(١) أحمد بن محمد بن حنبل ، أبو عبد الله ، الشيباني الوائلي : (١٦٤-٢٤١هـ = ٧٨٠-٨٥٥م) إمام المذهب الحنبلي ، وأحد الأئمة الأربعة . له «المسند» ستة مجلدات في الحديث . ابن عساكر (٢٨/٢) ، وحلية (١٦١/٩) ، والجمع (٥) ، وصفة الصفوة (١٩٠/٢) ، وابن خلكان (١٧/١) ، وتاريخ بغداد (٤١٢/٤) ، والبداية والنهاية (٣٢٥/١٠) ، والأعلام (٢٠٣/١).

(٢) أحمد بن الحسين بن علي ، أبو بكر : (٣٨٤-٤٥٨هـ = ٩٩٤-١٠٦٦م) من أئمة الحديث ، واسع العلم والمعرفة ، صنف زهاء ألف جزء ، منها «السنن الكبرى» ، و«الجامع المصنف في شعب الإيمان» . شذرات الذهب (٣٠٤/٣) ، وطبقات الشافعية (٣/٣) ، وابن خلكان (٢٠/١) ، واللباب (١٦٥/١) ، وأحمد محمد شاكر في دائرة المعارف الإسلامية (٤٢٩/٤) ، والأعلام (١١٦/١)

عيسى الترمذى[1] فى مسنده إلى شىء يدل على ضعف هذه الرواية.

وسوى ما ذكره المحدثون يوجد ثلاثة أمور :

أحدهما : اضطراب الرواية عن أبى هريرة ؛ إذ عنه روايتان ، وبينهما تباين ظاهر فى الإبدال والتعبير .

والثانى أن روايته ليست تشتمل على ذكر : حنان ، ومنان ورمضان ، وجملة من الأسماء التى وردت الأخبار بها .

والثالث : أن الذى أورد فى الصحيح هذا العدد ، وهو قوله ﷺ : **«إن لله تسعة وتسعين اسما من أحصاها دخل الجنة»** . وأما ذكر الأسامى فلم تورد فى الصحيح ، بل وردت به رواية غريبة وفى إسنادها ضعف .

وهذا القدر ظاهر ، يدل على أن الأسامى لا تزيد على هذا العدد . وإنما ضعفنا الرواية التى فيها عدد الأسامى اندفع عنا جملة من الإشكالات .

---

(١) محمد بن عيسى بن سورة بن موسى السلمى البوغى الترمذى ، أبو عيسى، (٢٠٩-٢٧٩هـ = ٨٢٤-٨٩٢) من أئمة علماء الحديث وحفاظه . ومن تصانيفه «الجامع الكبير» المطبوع باسم «صحيح الترمذى» فى الحديث ، و«الشمائل النبوية» ، و«التاريخ» ، و«العلل» فى الحديث . أنساب السمعانى ٩٥ ، وتهذيب (٣٨٧/٩) ، وتذكرة (١٨٧/٢) ، نكت الهميان ٢٦٤ ، وابن النديم ٢٣٣ ، ووفيات الأعيان (٤٨٤/١) ، والأعلام (٣٢٢/٦) .

فإنا نقول : إن الأسامى هى تسعة وتسعون فقط ، سمى الله تعالى بها نفسه ، ولم يكملها مائة ؛ لأنه وتر يحب الوتر ويدخل فى جملتها الحنان والمنان وغيرهما ، ولا يمكن معرفة جميعها إلا بالبحث فى الكتاب والسنة ؛ إذ يصح جملة منها فى كتاب الله تعالى ، وجملة فى الأخبار .

ولم أعرف أحداً من العلماء اعتنى بطلب ذلك وجمعه سوى رجل من حفاظ المغرب يقال له على بن حزم [(١)] ؛ فإنه قال : صح عندى قريب من ثمانين اسماً يشتمل عليها الكتاب والصحاح من الأخبار . والباقى ينبغى أن يطلب من الأخبار بطريق الاجتهاد [(٢)] .

---

(١) على بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهرى ، أبو محمد . (٣٨٤-٤٥٦هـ = ٩٩٤-١٠٦٤م) عالم الأندلس فى عصره ، كان من صدور الباحثين فقيها حافظا يستنبط الأحكام من الكتاب والسنة . له مصنفات كثيرة ، أشهرها «الفصل فى الملل والأهواء والنحل» ، وله «المحلى» فى ١١ جزءا ، فقه ، الأعلام (٢٥٤/٤) ، ونفح الطيب (٣٦٤/١) ، وآداب اللغة (٩٦/٣) ، وأخبار الحكماء ١٥٦ ، وإرشاد الأريب (٨٦/٥-٩٧) ، ولسان الميزان (١٩٨/٤) .

(٢) قال الإمام ابن حجر : قد اعتنى جماعة بتتبعها من القرآن من غير تقييد بعدد ، فروينا فى كتاب المائتين لأبى عثمان الصابونى بسنده إلى محمد بن يحيى الذهلى أنه استخرج الأسماء من القرآن . وكذا أخرج أبو نعيم عن الطبرانى عن أحمد بن عمرو الخلال عن ابن أبى عمرو : حدثنا محمد بن جعفر بن محمد بن على بن الحسين : سألت أبا جعفر بن محمد الصادق عن الأسماء الحسنى فقال : هى =

وأظن أنه لم يبلغه الحديث الذى فيه عدد الأسامى ، فإن كان بلغه فكأنه استضعف إسناده[1] ، أو عدل عنه إلى الأخبار الوارده فى الصحاح ، وإلى التقاط ذلك منها . وعلى هذا فمن أحصاها أى جمعها وحفظها نال تعبا شديدا فى اجتهاده ، فبالحرى أن يدخل الجنة ، وإلا فإحصاء ما وردت الرواية به مرة واحدة سهل على اللسان . نعم قد ورد فى بعض ألفاظ الصحاح من حفظها دخل الجنة والحفظ يحوج إلى مزيد تعب .

فهذا ما يظهر لى من الاحتمالات فى هذا الحديث ، وأكثر ذلك مما لم يتعرض له ، وهى أمور اجتهادية لا تعلم إلا بتخمين ؛ فإنها خارجة عن مجارى العقول ، والله أعلم .

= فى القرآن . وروينا فى فوائد تمام من طريق أبى الطاهر بن السرح بن حبان بن نافع عن سفيان بن عيينة الحديث ، يعنى الحديث : «إن لله تسعة وتسعين اسماً» قال : فوعدنا سفيان أن يخرجها لنا من القرآن فأبطأ فأتينا أبا زيد فأخرجها لنا فعرضناها على سفيان فنظر فيها أربع مرات ، وقال : نعم ، هى هذه .. ووقفت فى كتاب «المقصد الأسنى» لأبى عبد الله محمد بن إبراهيم الزاهد أن تتبع الأسماء من القرآن . فتح البارى (٢٣/٢٥٥-٢٥٦) . الكليات الأزهرية .

(١) فى الواقع أن الإمام ابن حزم استضعف إسناد الحديث ؛ فإنه ذكر نحو ذلك فى «المحلى» ثم قال : والأحاديث الواردة فى سرد الأسماء ضعيفة لا يصح شىء منها أصلا .

الفصل الثالث

فى بيان أن الصفات والأسامى المطلقة على الله تعالى ، هل تقف على التوقيف أو تجوز بطريق العقل ؟

والذى مال إليه القاضى أبو بكر [1] أن ذلك جائز إلا ما منع منه الشرع ، أو أشعر بما يستحيل معناه على الله تعالى . فأما مالا مانع فيه ، فإنه جائز .

والذى ذهب إليه الشيخ أبو الحسن الأشعرى [2] رحمة الله

---

(١) محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر ، الباقلانى ، أبو بكر (٣٣٨-٤٠٣هـ = ٩٥٠-١٠١٣م) قاض ، من كبار علماء التوحيد . انتهت إليه الرياسة فى مذهب الأشاعرة . ولد فى البصرة ، وسكن بغداد فتوفى فيها . كان جيد الاستنباط ، سريع الجواب . من كتبه «إعجاز القرآن» ، و«الإنصاف» والأعلام (١٧٦/٦) ، ووفيات الأعيان (٤٨١/١) ، وقضاة الأندلس (٣٧-٤٠) ، وتاريخ بغداد (٣٧٩/٥) ، والوافى بالوفيات (١٧٧/٣) ، والديباج المذهب ٢٦٧ ، وتبيين كذب المفترى (٢١٧-٢٢٦) .

(٢) على بن إسماعيل بن إسحاق ، أبو الحسن ، من نسب الصحابى أبى موسى الأشعرى (٢٦٠-٣٢٤هـ = ٨٧٤-٩٣٦) مؤسس مذهب الأشاعرة . كان من الأئمة المتكلمين المجتهدين . ولد فى البصرة . وتلقى مذهب المعتزلة وتقدم فيهم ، ثم رجع وجاهر بخلافهم . وتوفى ببغداد . قيل : بلغت مصنفاته ثلاثمئة كتاب ، منها «مقالات الإسلاميين» ، و«الإبانة عن أصول الديانة» ، و«اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع» يعرف باللمع الصغير . طبقات الشافعية (٢٤٥/٢) ، والمقريزى (٣٥٩/٢) ، وابن خلكان (٣٢٦/١) ، والبداية والنهاية (١٨٧/١١) ، ودائرة المعارف الإسلامية (٢١٨/٢) ، وفى اللباب (٥٢/١) مولده سنة ٢٧٠هـ . وفى تبيين كذب المفترى (١٢٨-١٤٠) أسماء كثير من مصنفاته .

عليه أن ذلك موقوف على التوقيف ، فلا يجوز أن يطلق فى حق الله تعالى ما هو موصوف بمعناه إلا إذا أذن فيه .

والمختار عندنا أن تفصل ، ونقول : كل ما يرجع إلى الاسم فذلك موقوف على الإذن، وما يرجع إلى الوصف لا يقف على الإذن ، بل الصادق منه مباح دون الكاذب . ولا يفهم هذا إلا بعد فهم الفرق بين الاسم والوصف.

فنقول : الاسم هو اللفظ الموضوع للدلالة على المسمى ؛ فزيد مثلا اسمه زيد ، وهو فى نفسه أبيض وطويل ، فلو قال له قائل : يا طويل ، ويا أبيض - فقد دعاه بما هو موصوف به ، وصدق ، ولكنه عدل عن اسمه ؛ إذ اسمه زيد دون الطويل والأبيض ، وكونه طويلا أبيض لا يدل على أن الطويل اسمه . بل تسميتنا الولد قاسمًا وجامعًا لايدل على أنه موصوف بمعانى هذه الأسماء ، بل دلالة هذه الأسماء وإن كانت معنوية عليه كدلالة قولنا : زيد ، وعيسى ، ومالا معنى له . بل إذا سميناه عبد الملك مفرد كعيسى وزيد ، وإذا ذكر فى معرض الوصف كان مركباً ، وكذلك عبد الله ، وكذلك يجمع فيقال عبادلة ، ولا يقال عباد الله.

وإذا فهمت معنى الاسم ، فاسم كل واحد ما سمى به نفسه ، أو سماه به وليه من والديه أو سيده . والتسمية - أعنى

وضع الاسم - تصرف فى المسمى ، ويستدعى ذلك ولاية ، والولاية للإنسان على نفسه أو على عبده أو ولده ؛ فلذلك تكون التسمية إلى هؤلاء . ولذلك لو وضع غير هؤلاء اسماً أنكره المسمى وغضب عليه . وإذا لم يكن لنا أن نسمى إنسانا ، أى لا نضع له اسماً ، فكيف نضع لله اسماً ؟ وكذلك أسماء رسول الله ﷺ معدودة ، وقد عدها ، وقال : **«إن لى خمسة أسماء : أنا محمد ، وأنا أحمد ، وأنا الحاشر ، الذى يحشر الناس على قدمى ، وأنا الماحى يمحو الله بى الكفر ، وأنا العاقب»**[1]

وليس لنا أن نزيد على ذلك فى معرض التسمية ، ولكن فى معرض الإخبار عن وصفه ، فيجوز أن نقول : إنه عالم ، ومرشد، ورشيد ، وهاد .

ومايجرى مجراه كما نقول لزيد : إنه أبيض ، وطويل - لا

---

(١) أخرجه البخارى ، ومسلم ، والترمذى ، والنسائى ، كلهم عن جبير بن مطعم ، وفى رواية أخرى عن حذيفة قال : بينما أنا أمشى فى طريق المدينة إذا رسول الله ﷺ فسمعته يقول : «أنا محمد ، وأحمد ، ونبى الرحمة ، ونبى التوبة ، والحاشر ، والمقفى ، ونبى الملاحم » رواه أحمد ، والبزار ، ورجال أحمد رجال الصحيح غير عاصم بن بهدلة وهو ثقة وفيه سوء حفظ . وعن ابن عباس عن النبى : «أنا أحمد، ومحمد ، والحاشر ، والمقفى ، والخاتم » رواه الطبرانى فى الصغير والأوسط.

في معرض التسمية بل في معرض الإخبار عن صفته . وعلى الجملة هذه مسألة فقهية إذ هو نظر في إباحة لفظ وتحريمه .

فنقول : أما الدليل على المنع من وضع اسم له ، فهو المنع من وضع اسم لرسول الله ﷺ ، لم يسمّ به نفسه ، ولا سماه به ربه ، ولا أبواه . وإذا منع في حق الرسول ﷺ ، بل في حق آحاد الخلق ، فهو في حق الله أولى . وهذا نوع قياسي فقهي يبنى على مثله الأحكام الشرعية .

وأما دليل إباحة الوصف ، فهو أنه خبر عن أمر ، والخبر ينقسم إلى صدق وكذب ، والشرع قد دل على تحريم الكذب في الأصل ، والكذب حرام إلا لعارض دل على إباحته ، والصدق حلال إلا لعارض . وكما أنه يجوز لنا أن نقول في زيد: إنه موجود ؛ لأنه موجود .. فكذلك في حق الله تعالى ورد به الشرع أو لم يرد . ونقول : إنه قديم .. وإن قدرنا أن الشرع لم يرد به ، وكما أنا لا نقول لزيد : إنه طويل أشقر .. لأن ذلك ربما يبلغ زيداً فيكرهه ؛ لأن فيه إيهام نقص ، فكذلك لا نقول في حق الله تعالى ما يوهم نقصاً ألبتة . فأما مالا يوهم نقصاً أو يدل على مدح فذلك مطلق ومباح بالدليل الذى أباح الصدق مع السلامة عن العوارض المحرمة .

وكذلك قد يمنع من إطلاق لفظ ، فإذا قرن به قرينة جوزناه؛ فلا يجوز أن يقال فى حق الله تعالى : يا زارع ، يا حارث . ويجوز أن يقال لمن وطئ وأمنى ، وليس هو الحارث ، إنما الله هو الحارث . ومن بذر البذر فليس هو الزارع ، إنما الله سبحانه هو الزارع . ومن رمى فليس هو الرامى ، إنما الله هو الرامى ، كما قال سبحانه وتعالى : ﴿ **وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى** ﴾ [**الأنفال** : ١٧] . ولا نقول لله سبحانه يا مذل، ونقول : يا معز ، يا مذل . فإنه إذا جمع بينهما كان وصف مدح ؛ إذ يدل على أن طرفى الأمور بيده . وكذلك فى الدعاء ندعو الله تعالى بأسمائه الحسنى كما أمرنا به .

وإذا جاوزنا الأسامى إلى أن ندعوه بصفاته دعوناه بصفات المدح والجلال ، فلا نقول : يا موجد ، يا محرك ، يا مسكن . بل نقول : يا مقيل العثرات ، يا منزل البركات ، ويا ميسر كل عسير ، وما يجرى مجراه . كما أنا إذا نادينا إنساناً ، فإما أن نناديه باسمه ، أو بصفة من صفات المدح ، كما نقول : ياشريف ، يافقيه . ولا نقول : يا طويل ، يا أبيض .. إلا إذا قصدنا الاستحقار . وأما إذا استخبرنا عن صفاته أخبرنا بأنه طويل القد ، أبيض اللون ، أسود الشعر . ولانذكر ما يكرهه إذا

بلغه وإن كان صدقًا لعارِض الكراهة . وإنما يكره ما يقدر فيه نقصًا . فكذلك إذا استخبرنا عن مجرى الأشياء ومسكنها ومسودها ومبيضها – قلنا هو الله تعالى ، ولانتوقف فى نسبة الأفعال والأوصاف إليه إلى إذن وارد فيه على الخصوص ، بل الإذن قد ورد شرعا فى الصدق إلا ما يستثنى منه بعارض . والله تعالى هو : الموجود ، الموجد ، والمظهر ، والمخفى ، والمسعد ، والمشقى ، المبقى ، المغنى. وكل ذلك يجوز إطلاقه وإن لم يرد فيه توقيف .

فإن قيل : ولم لا يجوز أن يقال له : العارف ، والعاقل ، والفطن ، والذكى ، وما يجرى مجراه ؟

قلنا : إنما المانع من هذا وأمثاله ما فيه من إيهامات ،وما فيه إيهام لا يجوز إلا بإذن كالصبور والحليم والرحيم ، فإن فيه إيهاماً ولكن الإذن قد ورد به . وما ورد به الإذن من هذا أو غيره مما يستغرب للاستحالة في حقه فمتأوله على ما يجب من التأويل . فأما العاقل فلم يرد به الإذن . والإيهام فيه أن العاقل هو الذى له معرفة تعقله أى تمنعه ؛ إذ يقال عقله عقله . والفطنة والذكاء يشعران بسرعة الإدراك لما غاب عن المدرك . والمعرفة قد تشعر بسبق نكرة .

فلا يمنع من إطلاق شيء منه إلا بشيء مما ذكرناه ، فإن حقق لفظ لا يوهم أصلا بين المتفاهمين ، ولم يرد الشرع بالمنع منه ، فإنا نجوز إطلاقه قطعا .

والله تعالى أعلم .

والحمد لله الذى بنعمته تتم الصالحات.


فهرس الكتاب